DES ARISTOTELES STELLUNG

ZUR

PLATONISCHEN IDEENLEHRE.

Ungeachtet der grossen Verdienste des Stagiriten sehen wir bei ihm doch bereits die Originalität der theoretischen Weltauffassung schwinden, welche wir in den Leistungen, in den elementaren Anfängen eines Thales, eines Anaximander, eines Anaximenes u. a. bewundern; jeder derselben hat einen eigentümlichen Gedanken aufzuweisen, um die Frage nach dem Anfang aller Dinge zu beantworten. Die ionischen Naturphilosophen weisen auf einen Stoff hin, Thales auf das Wasser, Anaximander setzt einen unbestimmten Urstoff, das sogenannte „Unbegränzte", τὸ ἄπειρον, Anaximenes aber in gewaltiger Gedankenkühnheit bezeichnete etwas Luftartiges als die ursprüngliche Daseinsform der Welt. Heraklit sodann sah ab von dem Stoff, aus dem die Welt geworden sei, und lenkte den Blick auf den ewigen Fluss der Dinge, πάντα ῥεῖ,[1]) in denselben Fluss können wir nicht zweimal hinabsteigen, und das Feuer ist es, welches nach seiner Ansicht stete Wandelungen bewirkt, Welten erschafft, zerstört und wieder erschafft. Daneben schreitet unabhängig der Zeit und dem Orte nach die Lehre der Pythagoreer einher, nach welcher die Zahl das Wesen der Dinge, das Constitutive und Schöpferische ist. Es darf hier dahingestellt bleiben, wohin dieses Prinzip die Schüler des Pythagoras führte, jedenfalls ist es als eine dauernde Errungenschaft des menschlichen Geistes zu schätzen, wie es noch heut in der Naturphilosophie seine Wirdigung erfährt.

Der subtilste Gedankenkreis aber, dessen sich die griechische Philosophie rühmen darf, ist sodann der eleatische; dem veränderungslosen Sein gegenüber ist ein Nichtsein nicht denkbar und daher die gewöhnliche Vorstellung von einem solchen ein täuschender Schein; nur das Sein ist, das Nichtsein ist gar nicht. Da nun in jedem Werden ein Nichtsein liegt, muss das Seiende ungeworden sein, nur die eine Lösung bleibt, dass es ist, und es sind viele Zeichen, dass das Seiende unvergänglich ist; ganz und allein geboren ist es, unbeweglich, ohne Ende, auch war es nicht und wird nicht sein, da es alles zugleich ist. So sagt Parmenides aus Elea in einem längeren Fragment, das uns Simplicius zur Phys. fol. 31. a. b. aufbewahrt hat:

Μόνος δ᾽ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται ὡς ἔστιν. ταύτῃ δ᾽ἔπι σήματ᾽ ἔασι
Πολλὰ μάλ᾽ ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον[2])
Οὔ ποτ᾽ ἔην, οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
Ἓν ξυνεχές.

---

1) Plato, Theaet. p. 181. a. cf. Crat. p. 402. a. ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.
2) ἀδίνητον Bergk.

Hier sind wir auf dem Höhepunkt der griechisch philosophischen Anschauungsweise angelangt. Empedokles und Anaxagoras erinnern wieder an die ionische Naturphilosophie, nur dass ein neues Element, nämlich eine als Intelligenz ordnende und gestaltende Kraft bei ihnen mit in Frage tritt, — von beiden ist der Letztere durch sein Grundprinzip, den νοῦς, den er in den Dingen als schöpferisch voraussetzt, bei weitem berühmter geworden als Empedokles mit seiner entgegengesetzten Idee, nach welcher der Zufall, der die ursprünglichen Teile ordnete, nicht immer sogleich das Rechte traf, sondern viele Misbildungen schuf, die indessen wieder vergingen, während nur dasjenige, was sich als auf die Dauer vereinbar und deshalb lebensfähig bewies, bestehen blieb. Eine andere originelle Conception finden wir in den Atomen des Leukipp und Demokrit; sie setzen das Volle und das Leere;[3]) das Nichtseiende also, welches die Eleaten leugneten, stellen sie im Leeren als Prinzip auf.[4]) Das Volle aber ist nicht als das Eins gedacht, sondern als unendlich an Menge und unsichtbar nach der Kleinheit der Körper bestimmt. Diese Atome nun, die σχήματα oder σχήματα ἄτομα, später auch διαίρετα und ναστά genannt, bewegen sich im Leeren, und verflochten bilden sie Körper, sich auflösend bedingen sie den Untergang; denn sie sind tätig und leidend zugleich.

Sehen wir nun von der durch Sokrates begründeten Moralphilosophie, die ich an einem andern Orte ausführlich behandelt habe,[5]) ab, so hören hier die Originalitäten auf. Zwar hat Plato noch eine originelle Conception, nämlich die Vorstellung der den edelsten Typus der Existenzen enthaltenden, schöpferisch tätigen und für die sinnlichen Dinge daher massgebenden Ideen, aber als ein Erzeugnis der ästhetischen Phantasie ist dieser Hauptbegriff der platonischen Philosophie doch kaum mit den grossartigen Conceptionen jener bahnbrechenden Denker, namentlich eines Heraklit, oder mit den Feinheiten der Eleaten zu vergleichen. Dennoch hat Plato aber diese Conception immerhin noch als einen Vorzug vor Aristoteles voraus, der vielmehr sein Hauptziel in der Fülle des gelehrten Wissens sah, statt in der Vertiefung und Intensität des Philosophirens. Selbst die letzte Spur von Originalität, die Platos Ideen repräsentiren, geht ihm verloren; er setzt nicht etwa, wie von einigen behauptet ist, den wesentlichen Begriff der Sache an ihre Stelle, macht nicht die der Idee innewohnende Form zu einem entsprechenden metaphysischen Agens, um so die Conception seines Lehrers zu verbessern, sondern ist selbst, trotz aller seiner Anstrengungen, die Vorstellungsgebilde jener ideellen Muster, hinter denen das Dasein mit seinen Gestaltungen immer zurückbleibt, als ein vages Spiel der Phantasie blosszustellen, nicht im Stande, sich klar zu werden, dass die Wirklichkeit des Individuums doch in irgend einer Beziehung zu der Wirksamkeit der Gattungssubstanzen vorgestellt werden müsse; denn obgleich er doch zwei Substanzen voraussetzt, indem er die Einzelwesen und die allgemeinen Arten als zwei Ordnungen des Daseienden betrachtet, fehlt ihm für die Substantialität und Wirklichkeit jener zwei Momente das gemeinsame Mass und der Begriff, der ihm das Denken ihrer Einheit ermöglichte.

Wenn wir nun im Folgenden die Stellung des Aristoteles zur platonischen Ideenlehre einer genaueren Prüfung unterwerfen wollen, so müssen wir zunächst auf diese Conception etwas näher eingehen.

Die Darstellung der platonischen Philosophie ist um so schwieriger, als ihr in Folge der dialogischen Form einmal jede systematische Entwickelung fehlt, sodann aber besonders, weil die dichtende Phantasie des Plato in mythischer Einkleidung mancherlei zu vereinen im Stande war,

---

[3]) Aristot. Metaph. I., 4.

[4]) Nach Plutarch adv. Col. 4 sagt Demokrit: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, es gibt sowohl ein Ichts als ein Nichts.

[5]) De ethice attica. Dissert. inaug. Halae 1872.

was dem nüchternen Denken als Widerspruch erscheinen muss. Aber statt dieser strengen Systematik treffen wir bei ihm auf einen Grundgedanken, der an sich, wie Dühring sich ausdrückt, gleichsam den Rohstoff zu dem strengsten System abgeben könnte, und dieser Grundgedanke ist eben die Vorstellung von den für die Gestaltung und das Sein der Dinge vorbildlichen Ideen.

Die platonische Ansicht vom Sein wird uns zunächst in der Kritik dargestellt im Gegensatz gegen den Heraklit und Protagoras einerseits und die Eleaten andererseits; denn jene verlangten, wie wir sahen, den ewigen Fluss, diese das Bleibende. Nach beiden Seiten hin müssen wir nun Plato verfolgen und sehen, wie er aus der Kritik des Gegensatzes das Seine bildet. — Im Cratylus, wo über die Sprache gehandelt wird, lehrt Plato,[6]) wenn alles immer wandelt und nichts bleibt, so wird es weder einen Erkennenden geben, der da bleibend ist, noch einen Gegenstand, der erkannt werden wird; denn wir suchen im Erkannten das Bleibende. Er wendet sich also gegen das absolute Recht des Werdens. Im Sophisten sodann kehrt er sich gegen die Lehre der Eleaten, die nur das Seiende behaupteten, und sucht zwei Vorstellungen zu retten und aufzustellen, zunächst die des Nichtseienden und sodann die der Bewegung. Das Nichtseiende ist mit dem Seienden verflochten; wo wir ein Scheinbild haben, ein Bild, das einem wirklichen Bilde ähnlich gemacht ist, da ist es nicht wirklich; so ist es zwar, aber es ist auch nicht. Sein und Nichtsein ist in ihm verbunden. Was hier vom Scheinbilde gesagt ist, zielt auf den Grund unserer falschen Meinung, die auch eine Verflechtung von beidem ist; sie ist zwar in unserem Denken, aber als „falsche“ Meinung ist sie in Wahrheit ein Nichtseiendes. Der zweite Punkt sodann, der ihm hier von Wichtigkeit ist, ist die von den Eleaten geleugnete Bewegung. Plato behauptet sie und zwar zunächst vom Standpunkte des Erkennens aus. Vernunft, die Möglichkeit des Erkennens, sagt er, ist nicht möglich, wenn alles ruht; das Denken ist Tätigkeit, also bewegt, aber der Gegenstand muss so lange, bis er erkannt ist, ruhen; die Vernunft erfordert daher beides, Ruhe und Bewegung, und beides kommt dem Wirklichen zu. Pag. 261 zeigt er darauf an der Sprache, wie jeder Satz Beharrendes und Bewegtes in sich trägt; weder die Namen des Seienden, als Löwe, Hirsch, Pferd, noch die Aussagen, das Vorübergehende, bilden für sich einen Satz; die erste Verbindung umfasst beides, und es darf also das Ruhende nicht vom Bewegten getrennt werden, wenn man nicht alle Rede aufheben will. Plato schliesst also beide Lehren allein aus und vereinigt die Gegensätze. Absolut ist jede der beiden Lehren falsch, aber beide haben relative Wahrheit. Auf dies Verhältniss der Gegensätze kommt es in der platonischen Ideenlehre nun ganz besonders an, und dies betrachten wir daher jetzt zunächst.

Wir wollen von der Dialektik des Parmenides, in der gezeigt wird, wie die Begriffe des Eins und des Vielen in einander übergehen, absehen, da seine Echtheit von verschiedenen Seiten angegriffen wird, und wir dürfen es um so leichter, als der Sophist,[6a]) der sicherlich von einem direkten Schüler des Plato nach seinen mündlichen Vorträgen verfasst ist, dieselbe Grundlage, die Einheit des Sich-selbst-gleichen und der Verschiedenen, der Ruhe und der Bewegung, behandelt. Es soll hier der Begriff des Sophisten gesucht werden, und es ergibt sich bald, dass er sich im Schein bewegt, da aber nach eleatischer Lehre ein Nichtseiendes nicht existirt, so ist dies der Anknüpfungspunkt für Plato. Diejenigen können die Wahrheit nicht ergriffen haben, die eine leere Einheit, das Seiende ohne Werden, setzen, aber auch die nicht, die in der Vielheit stehen bleiben. Im Leben ist Erkenntnis weder ohne Stehendes noch ohne Fliessendes möglich; Bewegung und Ruhe, die Glieder des Gegensatzes, fordern einander und streben zur Einheit. Alle Dinge sind, Ruhe ist, Bewegung ist, Stehendes ist, Fliessendes ist, Beharrendes ist, Werdendes ist, — allen diesen Gegensätzen legen wir das

[6]) Cratyl. p. 439.

[6a]) cf. R. Pilger, üb. d. Athetese des platon. Sophistes. Pr. d. Wilh. Gymn. zu Berl. 1869.

Prädikat bei, und da ist der Begriff der οὐσία derjenige, der über ihnen steht; da sie aber doch auch wiederum verschieden sind, so kommt ihnen auch das οὐκ ὄν zu. Die Einen halten sich am Sinnlichen, nur dasjenige, was sie tasten können, erklären sie für seiend, und Körperliches und Seiendes ist ihnen dasselbe, Seele und Vernunft, Wissenschaft und Gerechtigkeit vermögen sie nicht zu fassen (p. 247). Ihre Ansicht nun ist unwahr, das Gegenteil aber auch, und dies Gegenteil behaupten die Freunde der εἴδη. — Plato meint mit diesen vielleicht die Megariker, oder aber auch nach Ueberweg seine eigene frühere Ansicht; es ist dies eine Schwierigkeit. — Dem wahrhaft Seienden, sagt er dann, gehört Bewegung, und der νοῦς, wenn er unbewegt wäre, könnte nirgend und in keinem sein (p. 249 b.). Die höchsten Begriffe sind Ruhe und Bewegung, beide nicht vereinbar, aber beiden kommt das Sein zu. Von diesen drei Begriffen, Ruhe und Bewegung, über beiden das Seiende, ist jeder dem andern verschieden, für sich zwar identisch, aber in Bezug auf den andern anders; daher kommen noch die Begriffe des Identischen, — ταὐτό — und des Verschiedenen — τὸ ἕτερον — zu jenen ersten hinzu. Wenn auf diese Weise der Sophist fünf letzte Prinzipien hat, so sehen wir später nur drei solcher Begriffe; Ruhe und Bewegung treten zurück und bergen sich in dem ταὐτό und ἕτερον, so dass diese beiden nun den Gegensatz bilden, sich aber im Sein einigen sollen. Plato will mit dieser Lehre nicht, dass die Rede bald hierhin, bald dorthin gezogen werde, sondern die Gegensätze sollen geeint werden, und das führt dann auf die Untersuchung, wie das Eine sich in dem Vielen darstelle; doch diesen Punkt lassen wir für jetzt noch auf sich beruhen und versuchen zunächst, die Einheit der Gegensätze im konkreten Beispiel vor die Augen zu stellen. Dazu dient uns der Philebus.

Hier führt die Frage, ob das Gute die Lust oder die Erkenntnis sei, über das Ethische hinaus ins Metaphysische und Physische, und in diesem Zusammenhange kommt Plato auf die Gegensätze der Gränze und des Unbegränzten zu sprechen, deren Einigung für die Vollendung der Dinge ihm so bedeutend ist. Er sagt da pag. 23: „Wir setzen das Unbegränzte und die Gränze als zwei Arten, als die dritte Art aber das aus beiden Gemischte; erwäge dann die Ursache der Mischung dieser beiden mit einander, und füge sie zu diesen dreien als das vierte.“ Τούτων δὴ τῶν εἰδῶν (ἄπειρον κ. πέρας) τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον, ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον ..... τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο. Darauf wird das Unbegränzte und die Gränze durch Beispiele erläutert, und zwar zuerst an dem Wärmeren und Kälteren; das den Gattungen innewohnende Mehr oder Weniger gestattet ihnen nicht zu einer Endschaft zu gelangen; denn käme es mit jenen zum Ende, so wäre es ja auch mit diesen vorbei. „Wovon es sich uns daher ergibt, dass es zu Mehr oder Weniger wird, und dass es das Garsehr und Allmählich, das Zusehr und was dergleichen ist, zulasse, das alles muss man unter die Gattung des Unbegränzten als unter Eines rechnen,“ eben da es in einander fliesst. Was nun aber nicht auf diese Weise als Mehr oder Weniger erscheint, „sondern von diesem allen das Gegenteil, also zuerst das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen das Zwiefache und alles, was sonst das Verhältnis einer Zahl zu einer Zahl oder eines Masses zu einem Masse ist, wenn wir das alles insgesammt unter die Gränze rechnen, so würden wir wohl recht darin verfahren . . . . Nimm nun auch noch ein Trockener und Feuchter, ein Häufiger und Seltener, ein Schneller und Langsamer, ein Grösser und Kleiner hinzu und alles, was wir vorhin als zur Einheit des ein Mehr oder Weniger zulassenden Begriffes gehörig annahmen, ... und verbinde mit diesem darauf wieder die Gattung der Begränzung, ... so gehen aus jeder Mischung gewisse Erzeugnisse hervor,“ indem das Mass in das Masslose sich senkt. Wenn Hohes und Tiefes (der Ton), Schnelles und Langsames (der Takt), als unbestimmt, in sich das rechte Mass (Zahl und Proportion) aufnimmt, so

bewirkt dies die Begränzung und gestaltet auf das Vollkommenste die gesammte Tonkunst. Darauf fährt er dann alsbald fort: „Unter dem Dritten also (dem Gemischten) meine ich, indem ich alles aus diesem Erwachsene (d. h. das Erzeugnis der Gränze und des Unbegränzten) als Eines setze, die Entstehung zum Sein aus den durch die Begränzung sich ergebenden Massen.“ Auf diese Weise also bilden die Gegensätze das zum Sein Erzeugen, und was hier real geschieht, indem das Mass in das Masslose sich senkt, das werden wir später auf dem Gebiete der Ideen wiederkehren sehen. Schliesslich sagt Plato dann in diesem Teile des Philebus: „So wollen wir denn das dieses alles Gestaltende, diese Ursache der Mischung, als das Vierte nennen, als etwas von jenen Verschiedenes hinlänglich nachgewiesen . . . . Zuerst nenne ich also das Unbegränzte, zweitens die Gränze, dann drittens ein aus diesen gemischtes und entstandenes Sein. Würde ich aber einen Verstoss begehen, wollte ich die Ursache dieser Mischung und Erzeugung die vierte Gattung nennen?“

Uns ist es hier nur zu tun um die Vorstellung, wie überhaupt die Gegensätze sich für die Entstehung zum Sein einigen, und durch diese Darstellung des Prozesses haben wir uns nunmehr erst gleichsam den Zugang zu den Ideen eröffnet.

Ἰδέα heisst Gestalt, und schon Aristophanes hat die entworfenen Gestalten der Dichtkunst so benannt; bei den Prosaikern kommt das Wort ausser bei Thucydides nicht vor und bei diesem auch nur da, wo er von der sichelförmigen Gestalt der Stadt Syracus spricht, und gerade dieser bisher poetische Gebrauch eignete sich für den erhabenen Sinn, den Plato in das Wort hineinlegt.

Im ewigen Werden der Dinge erhält sich nämlich ein Allgemeines, ein Gesetz, welches Plato eben „Idee“ nennt, und daher, sagt er, sind nach der Grundgestalt die Dinge gebildet, und Werden und Sein haben an dieser Grundgestalt Teil. In dem wechselnden Fluss der Dinge ist keine Erkenntnis möglich; wenn nun nicht die Grundgestalt des Werdens wäre, und wenn nicht die Anschauung in eine Grundgestalt auslaufen könnte, so gäbe es keine Erkenntnis; da aber die Dinge nach der Grundgestalt geschaffen sind, so wird diese vom Erkennenden gefasst und gibt ihm Halt. In diesem doppelten Sinne also, nach der Seite des Seins, wie nach der Seite des Erkennens, ist die Idee die Grundgestalt der Dinge; das ist der Kern der Lehre, und niemand hat ihn kürzer ausgesprochen als Aristoteles im I. Buch der Metaphysik, wo er die voraufgegangenen Systeme einer Kritik unterwirft; da sagt er im 6. Cap.: „Auf diese hier besprochenen Philosophien folgte die Lehre des Plato, welche in vielem jenen sich anschloss, aber auch manches besondere, von der Philosophie der Italiker (Pythagoreer) Abweichende hatte. Denn schon als Jüngling wurde Plato zuerst mit Cratylus und heraklitischen Meinungen vertraut, wonach alles Wahrnehmbare immer fliesst, und es keine Erkenntnis von demselben gibt; dies hielt Plato auch später fest; als aber Sokrates seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur richtete und das Allgemeine in jenem suchte und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen lenkte, da nahm Plato in Folge dessen an, dass das Allgemeine von etwas Anderem als dem Wahrnehmbaren sich bilde, weil ein gemeinsamer Begriff des Wahrnehmbaren bei dessen stetem Wechsel unmöglich sei; er nannte deshalb dasselbe die Ideen der Dinge, und das Wahrnehmbare stellte er neben diese Ideen und liess alles nach ihnen benannt werden; denn das Viele, mit den Ideen Gleichnamige soll durch Teilnahme an diesen Ideen bestehen. Bei dieser Teilnahme hatte Plato indessen nur den Namen geändert; denn die Pythagoreer sagten, dass die Dinge durch Nachahmung der Zahlen bestehen, wo Plato sagt durch Teilnahme; er wechselt also nur den Namen; welcher Art aber diese Teilnahme oder Nachahmung der Ideen sei, haben sie beide unerörtert gelassen.“ — Diese Erklärung, wie sich die Ideenlehre nach zwei Impulsen bei Plato entwickelt habe, nach Heraklit und Sokrates, ist treffend. Sokrates war der Erste, der die sittliche Welt auf feste Begriffe zu bringen strebte, und wenn er

auch dabei ganz empirisch verfuhr, so kam doch durch ihn zuerst zum Bewusstsein, dass die Begriffe eins und unveränderlich, dagegen nur die von ihnen umfassten sinnlichen Dinge viele und veränderliche sind. Aber es ist dabei auch nicht zu vergessen, dass bereits die sokratische Art der Begriffsbestimmung auf das Vorzügliche und daher Massgebende jeder Gattung ausging und nicht die blossen Uebereinstimmungen des Allgemeinen allein vor Augen hatte, und desshalb muss zu dem heraklitischen Fluss im Sinnlichen und zu dem sokratischen Element hinzugenommen werden die Tiefe des Parmenides, der Begriff des Unbedingten. Bei Plato werden die Ideen das Seiende im Werden, das Unbedingte zum Bedingten. Das Seiende als das wahrhaft Seiende, τὸ ὄντως ὄν, hatten die Eleaten zu Stande gebracht, und die Grundgestalt ist nun dies wahrhaft Seiende auch im Werden, der Inbegriff der Vollkommenheit als ursprünglicher Typus.

Nun sahen wir, dass nach Plato mit dem Begriffe des Sinnlichen der Begriff des Unbegränzten, des Fliessenden zu verbinden ist, und die Gränze andererseits war im Philebus zunächst quantitativ bezeichnet, indem auf die Proportion hingewiesen wurde; diese Gränze ist somit quantitativ die Zahl, qualitativ nun aber die Grundgestalt, die Idee. Im Phaedo pag. 71 wird die Materie als das Werdende bezeichnet, das stets in das Gegenteil umschlage, — ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα, — wie wir im Philebus pag. 24 u. 25 das ἄπειρον bezeichnet finden als dasjenige, was sich stets ändere, und im Timaeus ist sie das Unsichtbare, τὸ ἀόρατον, — (denn was gesehen wird, ist geformt), — so dass es der Abstraction bedarf, um sie zu begreifen. Im Staat pag. 479 lehrt Plato ferner, das Schöne in der Erscheinung könne auch als das Hässliche erscheinen, und das Gerechte in der Vielheit der Erscheinung auch als das Ungerechte; denn in der Erscheinung herscht das Relative.

Wodurch, fragt es sich, wird nun das Relative zum Absoluten geführt? Wiederum durch die Idee, durch die Grundgestalt. Allerdings tritt nicht überall, wo der athenische Philosoph von der Idee spricht, auf diese Weise hervor, dass darin der Gedanke des Zweckes liege, so aber ist es sicherlich im Philebus pag. 54, wo er sagt: Um des Werdens willen liegt Stoff und Werkzeug da, aber jegliches Werden wird wegen irgend einer von allen verschiedenen Arten des Seins, und das gesammte Werden insgesammt wegen des gesammten Seins. Das gesammte Sein aber sind nun die Grundgestalten, und um ihretwillen also geschicht das gesammte Werden. Ja, wir haben hier nicht nur den Zweck, sondern auch zugleich die Richtung auf das Gute, in der das Werden liegt, deutlich ausgesprochen; „denn, sagt er, dasjenige, was den Grund des stets aus irgend einem Grunde Werdenden enthalten dürfte, das gehört der Abteilung des Guten an, das aus irgend einem Grunde Werdende aber muss man einer andern Abteilung als der des Guten zuteilen.“ Das Mass im Hohen und Tiefen, im Warmen und Kalten, in der Kraft des Leibes, welche die Gesundheit bedingt, misst sich an dem Zweck, der erreicht werden soll, und dies Mass wird in der Grundgestalt gesetzt, quantitativ wieder in der πέρας, der Gränze, aber qualitativ in der Idee. Und dieser höchste Zweck nun, der alles Andere bindet, ist das Gute, und so steht die Grundgestalt des Guten an der Spitze aller anderen Grundgestalten, und so sind die Ideen das Urbild, nach welchem Gott die Welt bildet (παραδείγματα). Die Materie, die im Politicus pag. 273 als das ewig Veränderliche, als das in den gränzenlosen Ort der Unähnlichkeit Versinkende, als das in sich Zerfallende, als das im Gegensatz mit dem ausgleichenden Mass oder dem ordnenden Begriff mit sich selbst Fremde, als das ἕτερον bezeichnet wird, diese Materie, die an sich undenkbar ist, nimmt die Grundgestalt auf, und so hat das Werden eine Beziehung zur Idee, und durch die Grundgestalt nimmt auch das Werden das Seiende in sich auf, und so sind die Dinge wahr, in so fern sie der Grundgestalt ihres Wesens entsprechen. Das μὴ ὄν hat also Teil am ὄν, und das ὄν ist die ἀλήθεια der Dinge; die Dinge

haben παρουσία, μέθεξις und κοινωνία an der Grundgestalt. So sagt Plato im Phaedon pag. 100: „Wir sehen, dass es etwas an und für sich Schönes und Gutes und Grosses gebe, ... und wenn es neben dem an sich Schönen noch etwas anderes Schönes gibt, so ist es aus keinem andern Grunde schön, als weil es Teil hat an jenem an sich Schönen," d. h. weil es Teil hat an der Idee des Schönen. „Und wenn mir nun Einer sagt, dass etwas schön sei, so halte ich mich ganz einfach, ohne Spitzfindigkeiten, in einfältiger Weise vielleicht bei mir, daran, dass es nichts Anderes schön mache, als das Vorhandensein oder die Gemeinschaft jenes Schönen," d. h. jenes allgemeinen Schönen, oder wiederum: die schönen Erscheinungen sind schön, in so fern sie an der Idee des Schönen Teil haben, „oder wie und in welcher Weise sie sonst dazu gekommen sind," und Handlungen sind nur gut, in so fern sie an der Idee des Guten participiren. Im Gastmahl sodann bestimmt Plato pag. 211 fg. die Idee des Schönen den schönen Einzeldingen gegenüber in einer Weise, die sich auf das Verhältnis einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen lässt. Im Unterschiede von den καλὰ σώματα und μαθήματα ist die Idee das an sich Schöne, αὐτὸ τὸ καλόν; und dies ist καθαρόν, εἰλικρινές und ἄμικτον; es ist ewig, weder entstehend noch vergehend, es wächst nicht und nimmt nicht ab, sondern bleibt durchaus sich selber gleich, (κατὰ ταὐτὰ ἔχον, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) so dass es in jeder Beziehung, überall und für jeden schön ist; die Vorstellung der Phantasie erreicht es nicht, es ist auch kein subjektiver Begriff oder ein Wissen, οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη, es ist nicht in irgend einem andern Objekt, weder im Himmel noch auf Erden, sondern es ist an und für sich substantiell, αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ, und alles andre Schöne hat Teil an ihm, ἐκείνου μετέχει, d. h. der edelste Typus der Existenzen findet sich mehr oder weniger ausgeprägt in den Existenzen selbst; Plato versteht also unter Teilnahme den Grad, in welchem die immer und immer wieder entstehenden und vergehenden, niemals aber als solche dem wahrhaften Sein angehörenden Einzelwesen ihren vorausgesetzten Urtypen entsprechen, d. h. also den Grad, in welchem sie an den Ideen zwar participiren, aber auch deshalb zugleich ihnen entfremdet sind. Aber Plato sagt nun in der angeführten Stelle des Phaedo, „ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένη," nenne es Vorhandensein oder Gemeinschaft jenes (allgemeinen) Schönen, oder wie und in welcher Weise es (das Schöne) in der Erscheinung sonst dazu gekommen ist," und da liegt die Schwierigkeit, die weder dem Plato noch seinen Nachfolgern verborgen war.

Der Parmenides p. 131 f. z. B. handelt darüber, dass man die Grundgestalt als eine setze und nun im Vielen erscheinen lasse, also über die Frage, wie das Eine sich mitteilend ein Vieles werde, aber diese Frage, die hier aufgeworfen wird, wird nur im poetischen Bilde beantwortet: Wie ein und derselbe Tag überall und doch nicht ausser sich selbst ist, so ist auch jeder Begriff, — d. h. jede Grundgestalt, — in allen Dingen dieselbe, οἷον, εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα, πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν, οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτόν ἐστιν. Hier gebraucht der Platoniker das Wort εἶδος und ebenso heisst es im Staat X. p. 596: Wir pflegen nur einen einzelnen Begriff von jeglichem Vielen zu setzen, dem wir einen Namen beilegen, εἶδος γάρ που τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν, und dem wir einen Namen beilegen, das ist eine Idee. Auch hier also gebraucht Plato das Wort εἶδος, was im Griechischen der ἰδέα dem Sinne nach sehr nahe steht, aber hier doch wohl deshalb von Plato gewählt ist, weil es ihm schwer fallen mochte, das Wort ἰδέα auch auf die Begriffe von Bettstellen und Tischen auszudehnen; denn die Idee, von einem Sokrates angeregt, konnte in Platos Geist nicht im Hinblick auf die leblosen Dinge oder die Gegenstände niederer Art, auf welche dieser Begriff später künstlich übertragen wurde, sondern nur

aus der ästhetischen Anschauung der edelsten Menschheit entstanden sein. Dieses Vorstellungsgebilde will sich nun eben dieses seines Ursprungs halber nicht verallgemeinern, nicht auf die gemeinen Dinge übertragen lassen, und trotzdem bringt es die Nothwendigkeit mit sich, nunmehr nach diesem Anfang das Reich der Sinnenwelt durch ein entsprechendes Reich der Ideen zu decken, und so verdunkelt sich der lautere Ursprung dieser Conception bei Plato selbst derart, dass Misverständnisse späteren Generationen nahe liegen mussten.

Wie hoch Plato die Idee stellt, sehen wir ja deutlich aus jenem Mythos von der Höhle:[7]) Die Welt hienieden ist nur eine Schattenwelt gegen die lichte Welt der Ideen, und wer uns von dieser Welt der Wahrheit erzählt, den bringen wir zu Tode, wenigstens verlachen wir ihn. Und anderswo[8]) im Staat sagt er: Wer am Hören und Schauen sich freut, umfasst mit der Liebe der Seele das Schöne der Töne und Farben, aber die Natur des Schönen erkennt seine Seele nicht; wer aber an die Schönheit selbst glaubt, und weder das Teilhabende für sie selbst, noch sie selbst für das Teilhabende hält, scheint dir der träumend oder wachend zu leben? Die Einen sicherlich würden wir in der Einsicht (*γνώμη*), die Andern in der Meinung (*δόξα*) stehend nennen.

Auf welche Weise aber erhebt sich nun die Seele aus der Schattenwelt der Höhle zum Lichte, aus dem Traume zur Wahrheit, aus der Meinung zur Einsicht?

Im Menon, der davon handelt, ob die Tugend lehrbar sei, wird die Beantwortung dieser Frage vorbereitet, indem Plato zeigt: „*τὸ ζητεῖν καὶ τὸ διδάσκειν ἀνάμνησις*,“ denn wie die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und gesehen hat, was hier ist und im Hades und alle Dinge, so ist nichts, was sie nicht gelernt hätte und wüsste; darum ist es auch nicht wunderbar, dass die Seele sich der Tugend erinnert, da die ganze Natur ja unter sich verwandt ist. Deshalb aber braucht sie sich auch nur eines zu erinnern und wird alles finden, wenn sie nur männlich ist und nicht schlaff im Suchen. Und im Phaedon pag. 73 fg. heisst es dann: Wenn die Menschen gefragt werden, und wir nur recht zu fragen verstehen, so sagen sie von selbst Alles, wie es sich verhält . . . . denn bei den Dingen erinnern wir uns eines Andern, wie bei der Leier des Freundes, dem sie gehörte . . . . Wir nennen daher auch etwas gleich, aber diese gleichen Dinge, die gleich sein wollen, sind dennoch nicht wie das Gleiche an sich; die Gleichheit ist ein Begriff, der der Auffassung der gleichen Dinge vorangeht, ein Begriff, der in uns liegt, und so liegt der Begriff des Gleichen denn in der unsterblichen Seele (pag. 76), nicht aber in der Erfahrung. Auch noch nach einer andern Seite hin wird das Gleiche gewendet: Jedes Ding will einem andern gleich sein, hat eine gewisse Intention in sich, wodurch es etwas in sich darstellen will, wohinter es aber zurückbleibt; der Krystall will eine Grundform darstellen, aber sie ist nicht vollkommen; und weiter werden auch in der Tat die Erscheinungen gar nicht als gleich verglichen, sondern unter dem Gleichen wird das Allgemeine dargestellt, das alle in sich tragen sollen, das dem Geschlechte gemein ist, hinter dem aber die Einzeldinge zurückbleiben. Wird nun aber jedes Ding an einem Gleichen gemessen, das es nicht erreicht, so ist das nicht erfahrungsmässig, sondern intelligibel.

Die Lehre von der Wiedererinnerung geht nun aber bei Plato in ein mythisches Element zurück, und besonders ist hier der Mythus im Phaedrus von Bedeutung: Die Seele, durch sich selbst bewegt und deshalb unsterblich,[9]) wie unentstanden, gleicht der zusammengewachsenen Kraft eines gefiederten Gespannes mit seinem Führer (dem *λογιστικόν*), einem Zwiegespann mit widerspenstiger Bespannung, nämlich einem schönen, mutigen und einem trägen Ross (dem *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν*). Vermöge

[7]) de republ. VII. pag. 514.

[8]) V. pag. 476.

[9]) Phaedr. pag. 245 ff.

der erhebenden Kraft der Schwingen waltet nun die Seele über das Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel in immer anderer Gestalt, entfiedert aber schwebt sie umher, bis sie ein Festes erreicht, das ihr Leib und dessen bewegende Kraft sie wird. Die Kraft des Gefieders erhebt die Seele dahin, wo die Götter sind und wohnen; hier, im Himmel, zieht nun voraus der grosse Führer Zeus auf beschwingtem Wagen, indem er alles ordnet und beschickt, ihm aber folgt in eilf Haufen geordnet der Götter und Dämonen Heer, — denn Hestia bleibt allein daheim zurück, — und jeder derjenigen Götter, die der Zahl der Zwölf zugeordnet sind, macht an der ihm angewiesenen Stelle den Führer. Nun gibt es gar manches beseligende Schauspiel, gar manche den Himmel durchschneidende Bahn, auf welcher der Götter seliges Geschlecht einherzieht, indem jeder von ihnen sein Geschäft betreibt. Diesen folgt jedesmal, wer dazu Lust und Kraft hat; denn Misgunst weilt ausserhalb des Reigens der Götter. Die Wagen der Götter nun fahren, wohlgezügelt und im Gleichgewicht, leicht dahin, die andern aber mit Mühe; denn das mit dem Schlechten behaftete Ross stört dem Wagenlenker das Gleichgewicht, indem es nach der Erde hinabzieht, während das andre zum Uebersinnlichen emporhilft. Die Götter laben sich droben an der reinen Anschauung des farblosen, gestaltlosen, untastbaren, wirklich seienden Seins, ihre Speise ist die Anschauung der Ideen, der Grundgestalten des Seins, unter den übrigen Seelen aber kommen wenige dazu, das Uebersinnliche, das nur den Göttern zugänglich ist, auch nur zu erreichen. Die eine, welche der Gottheit am besten folgte, erhob das Haupt des Wagenlenkers bis zu dem äusseren Raume des Himmels, wo die Götter sich an den Ideen des Seins erfreuen, und sie wurde daher bei dem Umschwung mit herumgeführt, beunruhigt jedoch von dem Zwiegespann und kaum das Seiende erschauend; die andre aber liess ihn bald sich erheben, bald niedertauchen und erschaute bei der Widerspenstigkeit der Rosse wohl Einiges, Anderes aber gar nicht. Alle übrigen Seelen jedoch folgen, indem sie zwar alle nach oben sich sehnen, aber dennoch, unvermögend zum Auftauchen, wieder untersinken. Sie werden mit herumgeführt, sich stossend, im Getümmel und Wettstreit, indem die eine der anderen zuvor zu eilen strebt, viele erlahmen durch der Wagenlenker Schuld, gar manche Schwinge wird geknickt, alle aber ziehen, ohne zum Anschauen des Seienden zu gelangen, ab und begnügen sich nun mit der Nahrung des Vermeinten. Eine Seele aber, die nie die Wahrheit erschaute, und, durch einen Unfall der Kraft der Schwingen beraubt, zur Erde fiel, geht nie in einen Menschen, sondern diejenige, die das Meiste erschaute, dient zur Erzeugung eines Mannes, der die Weisheit liebgewinnen soll, oder eines für das Schöne Empfänglichen, eines Musenlieblings, eines von Liebe Erglühten; die zweites Ranges ist bestimmt zur Erzeugung eines gesetzmässigen Königs, die drittes zu der eines Staatsmannes oder Erwerbsamen und so fort; immer aber muss sie etwas von der Wahrheit erschaut haben, sonst gelangt sie niemals zu dieser Gestalt; denn der Mensch muss ja vermöge dessen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eins zusammengefasst wird, zur Erkenntnis gelangen. Das ist die Wiedererinnerung dessen, was die Seele sah, als sie mit der Gottheit zog und zum wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch bloss der philosophische Geist, weil er mit seiner Erinnerung, so weit er es vermag, an demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist.

Aehnlich wie im Phaedon bestimmt Plato auch im Staat die Intelligibilität der Ideen. Hier scheidet er pag. 507 — 511, wo der Unterricht in der Philosophie bestimmt wird, das Gute an sich, das an sich Eins ist, und das Viele des Guten, die vielen Weisen der Erscheinung; von jenem Vielen sagen wir, dass es gesehen wird, aber nicht gedacht, von der Idee, dass sie gedacht, aber nicht gesehen wird; die Ideen sind *νοητά*, sind intelligibel. Nun führt er uns in eine Analogie, wie er denn diese, gleichsam von einer Neigung zur Symmetrie getrieben, besonders lieb hat, in eine Analogie

des Sehens, des Gesichtes, des kunstreichsten unter den Sinnen; Gesicht und Sichtbares bedarf des Lichtes, und kein gleiches Band, sagt er, bindet die übrigen Sinne an ihren Gegenstand, aber das Gesicht ist nicht Sonne, sondern nur der sonnenartigste der Sinne. Die Sonne nun ist Kind des Guten, aus der Idee des Guten in der sichtbaren Welt gebildet, und wie die Sonne zum Gesicht, so verhält sich die Idee des Guten im Intelligiblen. Wie das Gesicht und das Sichtbare ermöglicht wird allein durch das Licht, so ist das Denken und Denkbare erst durch die Idee des Guten möglich; denn was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen, auch das ist die Idee des Guten als Ursache der Wissenschaft und der Wahrheit. Und wie dort Gesicht und Sichtbares für sonnenähnlich zu halten war, für die Sonne aber nicht, so ist hier das Gute höher als die Wahrheit in den Dingen und als die Erkenntnis zu halten. Ebenso muss man nun sagen, dass das, was erkannt wird, nicht nur das Gesehenwerden, sondern auch das Sein von dem Guten hat; denn auch die Sonne verleiht Wachstum und Nahrung, nicht allein das Gesehenwerden, und bedingt somit das Sein.

So ragt die Idee des Guten über das Sein an Wirde und Kraft hervor, sie ist die bestimmende und beherschende, welche alle Ideen zur Harmonie bindet, und solche Bedeutung also legt Plato der Idee und zuletzt der Idee des Guten bei.

Er fährt nun fort: Wir haben sonach zwei Arten der Gegenstände des Erkennens, das Denkbare, *νοητόν*, und das Sichtbare, *ὁρατόν*. Und er verlangt, dass derselbe Unterschied zwischen diesen beiden sich auf jedem dieser Gebiete wiederhole: so nimm nun wie von einer in zwei Teile geteilten Linie jeden Teil und teile ihn in zwei Hälften nach demselben Verhältnis, und so teile auch das Intelligible und Sichtbare und teile es dann wieder so, dass sich die beiden Teile wie das Sichtbare zum Denkbaren verhalten. Im Gesehenen ist dann das Eine Bilder, ich nenne aber Bilder Schatten und Spiegelungen, und das Zweite dieses Abschnittes ist das Abgespiegelte, das Urbild. Körper also und Bilder verhalten sich wie Ursprüngliches und Nachgebildetes. Den andern Teil bezeichnet die Seele, und den einen Abschnitt sucht hier nothwendig die Seele, indem sie das Vorhingeteilte, das Sichtbare, als Bilder braucht, von der Voraussetzung nicht zum Ursprung, sondern zum Ende schreitend, den andern aber, indem sie von der Voraussetzung zum voraussetzungslosen Ursprung geht und bilderlos mit den Begriffen selbst verfährt. In dieser Weise haben wir hier ein analoges Gebiet, da sich die beiden Teile wie Abbild und Urbild verhalten, und so hat sich denn das als doppelt bezeichnete Gebiet in ein vierfaches geteilt; das untere ist das Gebiet der Bilder und der Wirklichkeit, dann, zum Intelligiblen gehend, der der Voraussetzung der Bilder bedürfende Gedanke und endlich der Gedanke, der bilderlos mit den Gedanken verfährt und zum Unbedingten geht. Pag. 511 fährt er dann fort: So verstehe denn nun, dass ich unter dem andern Teil des *νοητὸν* das meine, was der Begriff selbst ergreift, mit der Kraft der Dialektik die Voraussetzungen bildend, nicht Anfänge, sondern in Wahrheit Voraussetzungen, wie Antritt und Anlauf, damit die Seele, bis zum Ursprung des Alls gehend, diesen ergreife und dadurch zum Ende herabsteigt, sich des Sinnlichen keineswegs bedienend, sondern der Ideen selbst durch sich selbst für sich selbst, *ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*

Das Werden also hat an der Grundgestalt Teil, und das Erkennen wird erst dadurch, dass die Grundgestalt in den Dingen ergriffen wird; beide Beziehungen fasst er nun in eins: indem die Dinge an den Ideen Teil haben, kann die Idee auch an den Dingen und aus den Dingen wiedererkannt werden; es ist Wahrheit in den Dingen; sie entsprechen ihrem Wesen; und es ist Wahrheit in der Erkenntnis, weil Wahrheit in den Dingen auch ausser den Dingen, d. h. in der Erkenntnis sein kann. — So ist denn schliesslich aber die Idee des Guten, der Typus der Vollkommenheit, das

Ursprüngliche, aus welchem die Dinge stammen, und in welches die Erkenntnis zurückgeht; sie ist das über alles Erhabene, aber freilich auch das dem Plato Unbekannte. Und wie er mit dieser Schwierigkeit, die sich ihm entgegenstellte, rang, sehen wir daraus, dass er bis an sein Lebensende nicht fertig wurde, seine Conception zu gestalten, dass er schliesslich das pythogorische Zahlenwesen zu Hilfe rief und eine Art ideeller Zahlenbestimmung in das Wesen der Ideen aufnahm. Es wird uns erzählt,[10]) dass Plato die höchste Idee des Guten das Eins nannte; dieses würde leer sein, wenn er es numerisch fasste, wir müssen, wie aus unserer Darstellung hervorgeht, die Einheit in der Mannigfaltigkeit als Einheit der Harmonie anschauen. Durch die Einheit also berühren die Ideen die Zahlen; aber wo wir nun diese Zahlen bei Plato finden, sind sie ganz besonderer Natur. Die Ideen denkt sich Plato im Philebus, wo die Gränze sich in das Unbegränzte senkt, so, dass die Form aller Ideen die Einheit ist, indem aber die Form der Einheit sich in dem Grossen und Kleinen, welches die Materie der Zahl ist, darstellen soll, werden Zahlen, und diese Zahlen drücken dann die Ideen aus; und da nun die Ideen die Ursache für alles Uebrige sind, so sind auch die Elemente der Ideen Elemente alles Uebrigen: als *ουσία* sei das Eine, und indem aus dem Grossen und Kleinen heraus an dem Einen Alles Teil habe, werde auch Alles zu Zahlen. Er sucht also an die idealen Zahlen wie an eine Formel zwischen dem Gedanken und dem Anschaulichen den Inhalt der Ideen anzuknüpfen, und dazu bildet er sie. Eine Stelle bei Aristoteles in der Schrift de anima I. 2. p. 404, b, 17 kann uns dies erläutern: Auch nach Plato, sagt Aristoteles, werde Aehnliches durch Aehnliches erkannt, und dies werde von Plato in den Idealzahlen vor allem angeschaut. Die Idee der Welt besteht dem Plato aus der Idee des Eins und aus der Länge, Breite und Tiefe, also aus diesen vier Idealzahlen; das Eins aber ist die Vernunft, die Zahl zwei die Wissenschaft; denn die Wissenschaft geht immer auf Eins hin in gerader Linie; die Zahl der Ebene ist die Meinung, und darum wird die Meinung als Dreizahl bezeichnet, weil sie von der geraden Linie der Wissenschaft nach rechts und links hin abirrt; die Vierzahl endlich, die Zahl des Körpers, ist die sinnliche Warnehmung. Die Zahl in uns nun erkennt die Zahl in der Welt, und so wird Gleiches durch Gleiches erkannt. — Die Idealzahlen haben also zu einander nur ein Verhältnis der Abfolge, ein *πρότερον καὶ ὕστερον*, und sind nicht addirbar (*ἀξύμβλητοι*), auch nicht gleich den mathematischen, die zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen die Mitte halten. Freilich stellte die Gegenstände der Mathematik ihre begriffliche Natur eigentlich den Ideen gleich, und das Viele bei ihnen kann ebenso durch ein Teilhaben an der Idee wie bei dem Sinnlichen erklärt werden, aber die unsinnliche Natur, welche den einzelnen geometrischen Gestalten und Zahlen beiwohnt und sie von den sinnlichen Dingen unterscheidet, bestimmte Plato zu dieser vermittelnden Annahme; denn die Elemente der geometrischen Gestalt, der Punkt, die Linie, die Fläche, sind, da ihnen die dritte Dimension fehlt, nicht für sich wahrnehmbar, und selbst die wahrgenommenen Körper erreichen nirgends die Schärfe der geometrischen; in derselben Weise sind nicht Zahlen für sich, sondern nur die gezählten Dinge wahrnehmbar, nnd deshalb mochte Plato die Gegenstände der Mathematik nicht zu den sinnlichen Dingen rechnen, aber auch Ideen waren sie nicht, da sie nach seiner Ansicht in vielen Exemplaren existirten, und so blieb nichts übrig, als sie in die Mitte zwischen beide zu stellen. Die Idealzahlen aber haben wesentlich den Sinn einer Bezeichnung der höheren oder geringeren Allgemeinheit und, was von ihm hiemit gleich gesetzt wird, des höheren oder geringeren Wertes, eben, wie gesagt, ein Verhältnis der Abfolge. In den Symbolen derselben wird also der reine Gedanke ausgedrückt, und das nun ist die Dialektik des Plato, in der das Werden durch das Sein gehalten, das Erkennen durch die Idee erklärt, und die Idee endlich durch die Idealzahl symbolisirt wird.

---

[10]) Nach dem Zeugnis des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II. p. 30. Meib. cf. Arist. Metaph. I. 6 und XIV. 4.

Wie im Verlauf unserer Darstellung angedeutet wurde, hat die Art, wie die Conception der urbildlichen Ideen bei Plato sich entwickelte und dabei notwendig immer mehr sich verdunkelte, so dass ihr Urheber ja selbst aus dem Poetischen ins Mythische geriet, vielfach ihrer Mehrdeutigkeit halber zu Misverständnissen Veranlassung gegeben. In neuerer Zeit hat Schopenhauer diese Gedankenerzeugnisse, die platonischen Ideen, wieder in grösserer Reinheit aufgefasst und zum Teil in seinen eigenen Gedankenkreis hineingezogen, wonach sie dann die ewigen reinen Wesenheiten der Dinge darstellen sollen, und mit dieser Ansicht kommt er offenbar dem Wesen der platonischen Ideen weit näher als Aristoteles und alle, die ihm folgen, wenn sie, wie er es tut, den Begriff der Idee mit dem Begriff der Gattung und zwar des Gattungsallgemeinen verwechseln. Wenn der athenische Philosoph nur das gemeinschaftliche Allgemeine, das alle Individuen einer Art aufweisen, im Sinne gehabt hätte, so hätte er eine solche Conception sicherlich mit geringerem Aufwand von Mühe schildern und in weniger zweideutiger Weise charakterisiren können, als er es getan hat; aber was war ihm bei seinem poetischen Gedankenfluge überhaupt an diesem gemeinschaftlichen Allgemeinen gelegen? Aristoteles in seiner Nüchternheit vermag seinem Lehrer in den Bahnen seiner idealistischen Denkungsart nicht zu folgen, und darum legt er sich die Genesis der platonischen Conception wenigstens historisch zurecht, wie wir diesen Versuch bereits in der von uns angeführten Stelle aus dem Anfang des 6. Cap. des I. Buches der Metaphysik kennen lernten. Der ewige Fluss, in welchem die Sinnenwelt nach Heraklit sich befindet, soll im Verein mit dem sokratischen Bestreben, feste Begriffe aufzustellen, Plato zu seiner genialen Conception geführt haben. Aber die sokratische Begriffsbestimmung ging auf das Massgebende, und moralische Grundbegriffe besonders sollen in fester Abgränzung als unwandelbare Regeln für das Verhalten aufgestellt werden, und diese Inbegriffe der Vollkommenheit nun hatte Plato im Auge, nicht die blossen Uebereinstimmungen des Allgemeinen, und so bildete er, dem das ὄντως ὂν der Eleaten nicht fremd war, seine Ideen, die nun als etwas Besonderes, als etwas für sich Bestehendes aufgefasst wurden, an dem das sinnliche Einzelwesen nur Teil hat. Mag dem Aristoteles bei seinem umfassenden Wissen der klassificirende Begriff des Allgemeinen immerhin wichtig genug gewesen sein, dem Plato waren seine Ideen mehr als nur der Gattungsbegriff.

Von seiner eigenen Auffassung aus aber eröffnet nun Aristoteles seine Kritik und seine Polemik gegen die platonische Ideenlehre. Er erkannte, dass das Allgemeine in den einzelnen Objekten selbst enthalten ist und nicht von ihnen getrennt besteht, er ist durchaus nicht der Urheber des mittelalterlichen Nominalismus, er erkennt an, dass der subjektive Begriff auf eine objektive Realität gehe, und ist in diesem Sinne gerade Realist, aber er setzt an die Stelle der transscendenten Existenz, die nach seiner Auffassung Plato nun nicht mehr seiner Idee, sondern dem mit ihr verwechselten (aristotelischen) Gattungsallgemeinen zuschrieb, die Immanenz des Wesens in den Einzeldingen, und so sagt er Metaph. XIII. 9. p. 1086. b. 2—7: Zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlass durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er trennte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen, und er tat Recht hieran; denn ohne das Allgemeine gibt es kein Wissen; das Trennen aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten.[11]) Aber Aristoteles setzt nun zwei Substanzen voraus, indem er die einzelnen Objekte und die allgemeinen Arten als zwei Ordnungen des Seienden auffasst; er nennt Categ. 5 die Individuen πρῶται οὐσίαι, die Arten δεύτεραι οὐσίαι, und die Wissenschaft und Forschung geht ihm nun nicht auf das Einzelobject als

---

[11]) Vgl. Anal. post. I. 11 p. 77 a. 5: εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. de anima III. 4 p. 430 a. 6: ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. de anima III. 8 p. 432 a. 4: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.

solches, sondern vielmehr und zuhöchst auf das Allgemeine und Prinzipielle. Metaph. VII., 4. p. 1030. b. 5. und auch I. 3. p. 983 bezeichnet er dies Wesen im Sinne des Essentiellen als ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία,[12]) als das durch den Begriff zu erkennende und ihm entsprechende Wesen, die οὐσία aber als Einzelsubstanz Metaph. V. 8. p. 1017. b. 13. als das, was nicht von einem andern ausgesagt, sondern von dem anderes, nämlich das συμβεβηκός ausgesagt wird, oder als das selbstständig oder örtlich trennbar Existirende,[13]) als das selbstständig Seiende im Gegensatz gegen die blossen Eigenschaften; denn letztere können von einem andern ausgesagt werden, jenes aber nicht. — Indessen ist dieser Sprachunterschied, den Aristoteles in das Wort οὐσία legt, ungenügend, weil die οὐσίαι zweiter Ordnung, also die empirischen Begriffe, wie Löwe, Vogel, Baum, ebenso wie Eigenschaften von einem unterliegenden Substrat ausgesagt werden können. — Aristoteles hat daher nicht, wie Hegel ganz ohne Weiteres meint, die platonische Idee in den Begriff der Sache verwandelt und so die Conception Platos verbessert, sondern es ist das nur teilweis zuzugeben; denn auch er hält ja an der Meinung fest, dass das Allgemeine einschliesslich seines Inhaltes nur durch das Denken erfasst werden könne, und wird sich nicht klar, dass die Wirklichkeit des sinnlichen Individuums, des Trägers aller übrigen Bestimmungen und Eigenschaften, in irgend einer Beziehung zur Wirksamkeit der Gattungssubstanz nothwendig vorgestellt werden müsse, auch er vermag die Einheit und Unveränderlichkeit des Begriffes neben der Vielheit und Veränderlichkeit der einzelnen Dinge nicht hinreichend zu erklären, er wird sich nicht bewusst, dass der Inhalt des Seienden nur durch die Wahrnehmung des Einzelnen erlangt werden kann, dass das trennende Denken das in jedem Einzelwesen enthaltene begriffliche Stück von dem übrigen Inhalte ablöst und dadurch den Begriff gewinnt, dass also in Wahrheit der begrifflichen Stücke gerade so viele als Einzelwesen sind, dass jene in diesen stecken, dass also in Folge der Natur des begrifflichen Trennens im Denken unzählige Begriffe über denselben Gegenstand ausgesondert und aufgestellt werden können, da ein jeder den Begriff der Dinge nach dem bestimmt, was ihn daran interessirt, und dass, da diese Eigenschaften an den Dingen unerschöpflich sind, es auch die Begriffe, die von ihnen aufgestellt werden können, sein müssen, dass aber, wenn von diesen die Unterschiede der bildlichen Reste, die Unterschiede des Ortes und der Zeit begrifflich abgesondert und beseitigt werden, die Vorstellungen dieser Vielen in eine einzige zusammenfallen müssen. Um wie viel leichter hätte Aristoteles bei seiner ganzen Gedankenrichtung dies einsehen können, als dass Plato jene seine schöpferischen, urbildlichen Mächte mit dem wirklichen Dasein zusammenfallen lassen konnte! Und wie nahe war dieser trotzdem der Wahrheit, wo er im Staat X. p. 597 von den Begriffen gemeiner Dinge spricht und die Frage behandelt, weshalb der Begriff nur einmal existire, während seine Exemplare so oftmals vorkommen, und wo er dies zuerst von dem Belieben der Gottheit ableitet, dann aber bemerkt, dass selbst, wenn die Gottheit zwei Begriffe gemacht hätte, dennoch daraus sich wieder ein Begriff bilden würde, „wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jenes, was die Bettstelle ist, und nicht diese zwei.“ Ein Schritt weiter, und Plato hätte sehen müssen, dass das Begriffliche notwendig so viel Mal da ist, wie Einzeldinge da sind, die ihm zugehören, und dass diese begrifflichen Stücke nicht neben oder gar jenseits der einzelnen Exemplare bestehen, die daran nur Teil haben, sondern dass in jedem Einzelobjekte auch ein begriffliches seiendes Stück enthalten ist.

So hat es denn auch keine grosse Bedeutung, wenn Aristoteles in der Metaph. I. 6, nachdem er die Entstehung der Ideenlehre angegeben hat, fortfährt: „Welcher Art aber diese Teilnahme (der sinnlichen Dinge an der Idee) oder diese Nachahmung der Idee sei, haben sie beide (Plato und

---

[12]) τὸ τί ἦν εἶναι, V. 8. p. 1017. b. 22.

[13]) XIV. 5. τὸ χωριστικόν.

Pythagoras) unerörtert gelassen.“ Plato erkennt selbst, dass er jene Teilnahme nicht erklären kann, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, aber auch Aristoteles vermag ja die Kluft, die zwischen seinen beiden Substanzen besteht, nicht auszufüllen.

Im ersten Kapitel des IX. Buches der Metaphysik nutzt Aristoteles dann die Angriffspunkte, welche die platonische Ideenlehre, — eben weil an ihrer Entstehung und Entwickelung das ästhetische Gefühl und die Phantasie wesentlichen Anteil hatte, — in grosser Menge bot, für seine rein verstandesmässige Kritik aus, ohne indessen, da die Lehre, gegen die er kämpft, nun auch im Gefühl ihren Hauptstützpunkt hatte, etwas Bedeutendes auszurichten. Er hatte sicherlich in seinen Vorträgen im Lykeion diese Lehre mit seiner Kritik Jahre hindurch ausführlich behandelt, daher setzt er hier augenscheinlich die genaue Kenntnis derselben voraus und deutet Vieles nur in wenig Worten an; ausführlicher dagegen behandelt denselben Gegenstand das XIII. und XIV. Buch der Metaphysik, die beide nur als ein Nachtrag zu dem ganzen Werke erscheinen, vielleicht verursacht durch die grosse Bedeutung, welche die Lehre Platos zu Aristoteles Zeit, wo Plato eben erst gestorben war, bei seinen Schülern noch hatte.

Der Stagirit erhebt hier Einwürfe, welche teils die beweisende Kraft der Argumente für die Ideenlehre, teils die Haltbarkeit derselben selbst betreffen. Er sagt XIII. 4, nachdem er vorher über die Gegenstände der Mathematik gesprochen hat, p. 1078. b. 9: περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηδὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ’ ὡς ὑπέλαβεν ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι, denn wir sahen ja eben, dass die Verbindung der Zahlen mit den Ideen erst in die späteren Lebensjahre Platos fällt; dann fährt er fort: Zweierlei hat Sokrates geleistet, wie man anerkennen muss, das induktive Verfahren und die Bestimmung des Allgemeinen; dies beides gehört zum Prinzip einer Wissenschaft; aber Sokrates machte weder das Allgemeine noch die Begriffe zu etwas für sich Bestehendem (χωριστά), dagegen taten dies die Begründer der Ideenlehre, welche diese abgesonderten Begriffe Ideen der Dinge nannten. Deshalb mussten sie ziemlich von jedem allgemein Ausgesagten auch eine Idee annehmen; es gieng ihnen etwa wie Einem, der da, weil er meint eine geringe Anzahl von Dingen nicht zählen zu können, sie dieses Zählens wegen erst vermehrte. Denn, so zu sagen, gibt es noch mehr Ideen als sinnlich wahrnehmbare Dinge, und nur um die Ursache dieser zu finden, kamen sie zur Ideenlehre. Es besteht nämlich für jedes Einzelne eine gleichnamige Idee, und neben und ausserhalb der einzelnen Dinge besteht auch noch Eines für Vieles und für die irdischen wie für die ewigen Dinge, — d. h. mehr Ideen als Einzeldinge, da es Ideen gibt einmal für die vergänglichen Einzelwesen, sodann für das Gemeinschaftliche an den Dingen und endlich für die Himmelskörper. — Diese Darstellung ist auffallend, da einmal I, 9 gesagt wird: „der Ideen sind ziemlich so viel oder nicht viel weniger als der Dinge“, und weil Plato ferner nicht eine besondere Idee für jedes Einzelwesen, sondern höchstens für jede Art derselben annimmt; indessen dürfen wir wohl behaupten, Aristoteles habe sich hier nur flüchtig oder weniger scharf ausgedrückt. — Von den vielen Beweisen nun, sagt Aristoteles weiter, die für das Dasein dieser Ideen angeführt werden, führt doch keiner zur Existenz derselben. Bei einigen nämlich ist der Schluss kein notwendig zwingender, bei einigen wiederum führt das Resultat auch da zu Ideen, wo jene keine annehmen. Nach dem Grunde, der aus der Wissenschaft hergenommen wird, würde es ja auch Ideen für alles geben, wovon Wissenschaften stattfinden; — denn der Gegenstand der Wissenschaft ist lediglich das Allgemeine, nicht aber das Einzelne und Viele; da also das Allgemeine für sich Gegenstand der Wissenschaft ist, so existirt es auch für sich, d. h. als Idee. Aristoteles widerlegt dies sehr äusserlich damit, dass die Menge der Wissenschaften unbeschränkt ist, die Platoniker aber nicht für alle Dinge Ideen annehmen, besonders nicht für die

Gegenstände, die der Mensch anfertigt und herstellt. Es folgt dem Aristoteles also aus dem Grunde, dass es eine wissenschaftliche Erkenntnis gibt, wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; denn wenn diese daraus folgte, so würde auch die Existenz von Ideen von Kunstwerken daraus herzuleiten sein, welche doch Plato nicht annimmt. Die wahre Widerlegung, dass das Allgemeine der Wissenschaft in den Einzelnen und Vielen enthalten ist, dass die Trennung desselben nur innerhalb des Denkens, aber nicht innerhalb des Seins besteht, dass also das Allgemeine wohl existirt, aber keine von den Einzelwesen getrennte Existenz hat, dass es somit Gegenstand der Wissenschaft sein kann, ohne deshalb für sich zu bestehen, — diese Widerlegung findet Aristoteles nicht.

Hiermit fallen aber auch die folgenden Einwürfe des Aristoteles völlig zusammen. Da das Allgemeine eins und unveränderlich ist, während es der Einzelwesen viele und zwar veränderliche gibt, sagten die Platoniker, das Allgemeine könne nicht in den Einzeldingen sein, sonst bliebe es nicht eins und müsste ja auch mit den Einzelnen vergehen. Da dies doch nicht der Fall ist, so existirt es als Idee. Aristoteles sagt dagegen: Nach dem Grunde, der aus dem Einen für Viele entnommen ist, müsste es auch Ideen für Verneinungen geben, da das Allgemeine auch von Nichtseiendem, z. B. Nicht-Mensch, ausgesagt wird. Es gäbe also seiende Ideen von Nichtseiendem. Und da man auch Vergangenes denken kann, und der Gegenstand des Denkens das Allgemeine ist, so müsste es ferner auch Ideen von Vergangenem, dem Nicht-mehr-seienden, geben, weil es Vorstellungen davon gibt, und so beweist denn auch dieser Grund zuviel. Aber alle diese Einwürfe erklären doch die Einheit und Unveränderlichkeit des Allgemeinen oder der Begriffe noch nicht, die ja auch nach Aristoteles zwar in den einzelnen Objekten enthalten sind, aber doch als Begriffe ebenfalls nur einmal existiren. Gerade aus dieser dem Stagiriten unüberwindlichen Schwierigkeit hat sich dann im Mittelalter der Nominalismus entwickelt, welcher, weil man auch jetzt noch nicht darüber hinwegkam, die Gattungen und Arten, ja überhaupt alle Begriffe, die nicht unmittelbar etwas Einzelnes und Individuelles zu ihrem Gegenstand hatten, für bloss subjektive Gebilde, blosse nomina oder flatus vocis[14]) und gleichsam nur als Wortexistenzen durch bloss subjektive Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Bezeichnung aufgefasst wissen wollte, die aber ausser in dieser sprachlichen Bezeichnung durchaus keine Wirklichkeit hätten.[15]) Hegel, welcher die Objektivität der Begriffe wieder geltend machte, sah sich noch in derselben Schwierigkeit und daher genötigt,[16]) den Widerspruch in den Begriff einzuführen, indem er sagt: „Das Jetzt ist zugleich Tag und auch Nacht und auch wieder nicht Tag und nicht Nacht," das reine Sein ist der abstracteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff; das Sein steht zu dem Nichts in dem Doppelverhältnis der Identität und des obschon unsagbaren, unangebbaren Unterschiedes.[17]) Wie der heutige Realismus, der ebenfalls an der Gegenständlichkeit des Begrifflichen festhält, diese Schwierigkeit löst, haben wir bereits gesehen; das Begriffliche existirt ihm so oft, als es Individuen gibt, die unter den Begriff zusammengefasst werden, und nur die Tätigkeit des Denkens, welche die dem Begrifflich-Seienden in den Individuen anhaftenden Unterschiede des Ortes und der Zeit abtrennt, bewirkt es, dass die vielen begrifflichen Stücke, da nun eben jene abgesonderten Unterschiede wegfallen, in eins, d. h. in den Begriff, zusammenlaufen.

---

[14]) Vgl. Anselm. de fide trin. c. 2: illi temporis nostri dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias.

[15]) Exner, über Nominal. u. Realism. Prag 1842. Köhler, Realism. u. Nominal. in ihrem Einfluss auf d. dogm. Syst. des Mittelalt. Gotha 1858.

[16]) Hegels Werke, Gesammtausgabe. Berlin 1832, II. S. 76.

[17]) Vgl. dageg. Ueberweg, Syst. d. Logik. §. 31, 76–80, 83.

Aristoteles fährt dann fort: „Genauere Beweisführungen stellen auch Ideen auf von den Beziehungen (τὰ πρός τι), obgleich die Platoniker kein besonderes Sein von ihnen annehmen und sie nicht als eine für sich seiende Gattung ansehen." Auch die Beziehungsformen lassen sich in Gattungen und Arten sondern, aber wenn dadurch auch alles bei ihnen zutrifft, was Plato für das Sein der Ideen anführt, und wenn dieser auch selbst einzelne Beziehungen, z. B. das Gleich, für eine Idee erklärt hatte, so sind doch alle diese Beziehungen nur im Denken und kein Seiendes, es kann also auch keine Ideen von ihnen geben, die ja doch das Sein in höchster Form und Potenz ausdrücken würde.

Und ferner, sagt Aristoteles, ist das Teilhaben der Einzeldinge an den musterbildlichen Ideen gar nicht denkbar, und der Ausdruck nur ein leeres Geschwätz oder eine dichterische Metapher.[18]) Ist die Idee von den einzelnen Wesen, die nur an ihr participiren, getrennt, so muss neben der Idee des Menschen, die doch Substanz ist, und dem einzelnen Menschen, ein dritter Mensch (τρίτος ἄνθρωπος) als Urbild stehen, dem beide nachgebildet sind,[19]) und der ihre Beziehung vermittelte, was doch gegen die Ideenlehre ist. Plato selber erklärt das μετέχειν allerdings nicht, wenn ihm aber Aristoteles hier ein Drittes als gemeinsames Band zwischen der Idee und den Erscheinungsformen unterschiebt, damit ein Vergleichen beider möglich sei, so verkennt er, dass das Vergleichen zum Beziehen gehört, dass deshalb die Gleichheit zweier Dinge auch ohne solch ein hinzukommendes Drittes erkannt werden kann, und dass Plato ferner unter den vielfachen Beziehungsformen gerade das Gleich selbst ausdrücklich eine Idee nannte, sicherlich im Hinblick auf die Schwierigkeit des μετέχειν.

Nachdem Aristoteles in dieser Art dargetan hat, dass man auf den dritten Menschen, d. h. auf etwas Gemeinsames kommt, sobald man annimmt, dass die Ideen und die Einzeldinge eine und dieselbe Natur haben, und dass es nicht bloss Ideen von dem Selbstständigseienden, sondern auch von den Eigenschaften der Dinge, die doch nicht für sich bestehen, und von den Beziehungen, die nichts Seiendes bezeichnen, geben müsste, da es ja allgemeine Begriffe von ihnen gibt, während doch, wenn ein Teilhaben der Einzeldinge an den Ideen stattfindet, nur von dem Selbstständigseienden Ideen existiren können, da die Teilnahme nicht in Beziehung auf das Zufällige stattfindet, sondern eben nur für jenes Selbstständigseiende, nicht für die blossen Eigenschaften, welche wechseln und ein unterliegendes Substrat voraussetzen, um überhaupt existiren zu können, fährt er gegen Ende des vierten Kap. im XIII. Buch fort: Sind sie aber beide nicht von derselben Art, so hätten sie beide nur den Namen gemeinsam, so etwa, als wenn einer z. B. den Kallias und ein Stück Holz beide Menschen nennen wollte, ohne auf ein Gemeinsames zwischen beiden zu achten. Sollen nun im Uebrigen die allgemeinen Begriffe auch auf die Ideen passen, z. B. auf den Kreis-an-sich die Gestalt, die Fläche und die andern Stücke dieses Begriffes, aber so, dass jedesmal hinzugefügt ist, auf welches sinnliche Ding sich die betreffende Idee bezieht (τὸ δ' οὗ ἔστι προστεθήσεται), so fragt sich, ob solche Aussage nicht völlig leer ist; denn zu was soll denn jener Beisatz hinzugefügt werden? Sollen wir ihn zum Mittelpunkt oder zur Fläche oder zu allem hinzufügen? Denn alles, was in dem selbstständigen Dinge ist, sind Ideen." Sind also, meint Aristoteles, die Ideen und die Einzelobjekte nicht einerlei Natur, da man ja alsdann zu dem „dritten Menschen" gelangen würde, so haben sie vielleicht im Gegenteil gar nichts mit einander gemeinsam als den blossen Namen, oder die Definitionen oder Begriffe der Ideen und Einzeldinge sind identisch, und es unterscheidet sich die Definition der Idee nur dadurch, dass ihr hinzugefügt wird, sie sei dies als Idee des Einzelobjektes.

---

[18]) Metaph. I. 9. p. 991. a. 22.

[19]) Metaph. I. 9. p. 990. b. 17; VII. 13, XIII. 4. p. 1079. a. 13. cf. de soph. el. 22.

So passe denn die Definition des einzelnen gegebenen Kreises auch auf die Idee des Kreises, und man könne beide nur dadurch von einander unterscheiden, dass bei der Definition des Einzelwesens stets hinzugefügt werde, auf welches sinnliche Einzelding sie Bezug hat.

Auch hier gibt also Aristoteles in seiner Kritik nichts als einen indirekten, lediglich auf die Folgen gerichteten Gegenbeweis, ohne doch die rechte Ursache des der Ideenlehre adhärirenden Fehlers klar zu legen, d. h. ohne zu erklären, wie Plato zu diesem Irrtum gekommen ist, und worin derselbe besteht.

Nachdem er so seine Einwürfe gegen die Haltbarkeit der Ideenlehre beigebracht hat, geht Aristoteles nunmehr auf den Nutzen derselben ein, um ihre Unfruchtbarkeit nachzuweisen. Die Ideen dienen den sinnlichen Dingen zu nichts; „denn sie sind weder für diese die Ursache der Bewegung noch irgend sonst einer Veränderung,“ [20]) da sie ja selbst unbewegt und unveränderlich sind, also die Bewegung auch nicht von ihnen ausgehen kann. „Und auch zur Erkenntnis der sinnlichen Dinge tragen sie nichts bei; denn sie sind ja nicht das selbstständig Seiende derselben, da sie sonst in den Dingen wären, und ebensowenig helfen sie zu dem Dasein der Dinge, weil sie wiederum diesen, die ja nur Teil an ihnen haben, nicht innewohnen.“ Die Dinge können nur erkannt werden und existiren nur durch das, was in ihnen ist, ein solches Innesein ist aber das *μετέχειν* nicht, also nützen auch die platonischen Ideen weder für die Erkenntnis noch für die Existenz der Einzelwesen, und gerade zu diesem Zweck hatte doch Plato seine Ideenlehre aufgestellt. Sagt man also, „die Ideen seien die Musterbilder, nach denen das Uebrige, an ihnen Teilhabende gebildet ist, so ist das eitles Gerede; denn wer ist der Werkmeister, der auf die Ideen hinschaut?“ [21]) In den platonischen Ideen freilich ist diese zeugende Kraft nicht gesetzt. „Ausserdem aber, fährt der Stagirit dann fort, kann etwas ähnlich sein und werden, ohne nach ihm gebildet zu sein; so könnte, möchte nun z. B. ein Sokrates sein oder nicht, doch ein solcher Sokrates auch ohne ein solches Muster werden. Aber selbst wenn es einen ewigen Sokrates, d. h. die Idee eines Sokrates gäbe, so würde es doch mehrere Muster, folglich auch mehrere Ideen von ihm geben; so besteht an dem Menschen die Idee des Lebendigen und des Zweifüssigen und dazu noch der Mensch-an-sich. Ferner wären die Ideen nicht bloss Muster für die sinnlichen Dinge, sondern auch für sich selbst; so wäre die Idee der Gattung das Musterbild für die als Arten darunter gehörenden Ideen, und so wäre ein und dasselbe zugleich Muster und Nachbild. Auch geht es wohl nicht an, dass das Selbstständig-Seiende getrennt von dem besteht, dessen Selbstständiges es ist; wie sollten da also die Ideen, die doch das Selbstständige in den Dingen sind, von ihnen getrennt existiren können? Im Phaedo wird dies so dargestellt, als wenn die Idee die Ursache des Seins und Werdens der Dinge wäre, allein trotz der Ideen wird nichts ohne ein Bewegendes, und umgekehrt entsteht Vieles, z. B. ein Haus, ein Ring, obgleich die Platoniker für diese Dinge (als Kunstprodukte) keine Idee annehmen. Es ist also offenbar sehr wohl möglich, dass auch die Dinge, wofür sie Ideen aufstellen, mittelst solcher Ursachen bestehen und entstehen, wie die eben genannten Dinge, und dass also keine Ideen dazu nötig sind.“

Wenn aber auch hier wieder Aristoteles die Trennung der Ideen, des Wesens der Dinge, von diesen selber als Irrtum der platonischen Conception tadelt, und zwar mit vollem Rechte tadelt, da hier der Grund ist, aus dem, wenn man näher auf die Natur des begrifflichen Trennens im Denken eingeht, die allein entscheidende Widerlegung der platonischen Ideenlehre hergeleitet werden muss, so findet doch Aristoteles diese Widerlegung nicht, da auch er ja das Denken für die alleinige Quelle der Erkenntnis des Allgemeinen, auch seinem Inhalte nach, annimmt und die sinnliche Wahrnehmung dazu entbehren zu können glaubt.

---

[20]) Metaph. XIII. 5. p. 1079. b. 14.

[21]) Metaph. I. 9. p. 991. a. 23.

Noch ein Punkt bedarf jedoch hier einer näheren Betrachtung. Der Stagirit sagt, wenn auch die Ideen existirten, so entstehe doch ohne ein Bewegendes aus ihnen noch nicht das Teilhabende, es fehle aber bei Plato das auf die Ideen schauende Wirkende, τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον. Hier erinnern wir uns, dass wir sahen, wie die Idee nicht lediglich das Allgemeine in einer Gattung von Individuen bezeichnet, sondern dass auch die anaxagorisch-sokratische Zweckbestimmung in ihr liegt. Weder in dem Unbegränzten noch in der Gränze sah Plato nach der Darstellung des Philebus die Wahrheit, sondern nur in einem Dritten, in einer Einheit beider, also in einem μικτὸν oder in einer μικτῇ οὐσία, die zu ihrem Prinzip, zu ihrem αἴτιον den νοῦς als Viertes habe, welcher unser König (βασιλεὺς) ist und der des Himmels und der Erde.[22]) Darum sind die Ideen παραδείγματα, und der νοῦς ist ihr Prinzip, die zwecksetzende Macht. Wir sahen ferner, wie zuletzt die platonischen Ideen einer einzigen Idee, der Idee des Guten, untergeordnet werden; im Phaedo,[23]) wo der athenische Philosoph an Anaxagoras anknüpft, wird betont, dass man nicht die Bedingungen des Bestehens der Einzelwesen für ihr αἴτιον halten dürfe, dieses liege vielmehr in ihrem Zweck, und diesen Zweck wiederum sieht Plato in dem Besseren und Besten der Art ihrer Existenz, also in dem relativ Guten, der letzte Zweck aber, der alle andern in sich fasst, ist das ἀγαθόν, das schlechthin Gute, der Grund und das Prinzip aller Zwecke, die Idee der Ideen oder die Idee des Guten, die, weil sie höchster Zweck des Alls ist, so auch Prinzip des Alls sein muss. Und wie nun im Philebus der νοῦς als βασιλεὺς des Himmels und der Erde bezeichnet wurde, so herscht nach der Darstellung im Staat[24]) auch die Idee des Guten in den himmlischen Regionen als König (βασιλεύει), und alle Ideen haben durch Teilnahme an der Idee des Guten erst wahres Sein, wie alle Einzelwesen durch Teilnahme an der über ihnen stehenden Idee wahres Sein erhalten. So konnte er denn die Idee des Guten mit der Sonne vergleichen, die der sichtbaren Welt Sein und Wachstum verleiht. Aber es fragt sich nun, was ist die Idee des Guten? Hier ist eine Controverse. Schon die Neuplatoniker erklärten sie als Gott, und Ritter stellt die Gottheit als eine Idee unter die Ideen. Wir gehen jedoch auf den Timaeus zurück, wo gesagt wird, dass Gott, auf die Idee des Guten schauend, die Welt bilde; er ist also Weltbildner nach der Idee des Guten und von der Idee des Guten geschieden, wie sich ja auch nach jenem prachtvollen, offenbar pythagoreisirenden Mythus im Phaedrus die Götter, auf die Urbilder hinschauend, an ihnen labten. Wenn in diesem Mythus ein überirdischer Ort, ein ὑπερουράνιος τόπος, als Wohnung der Ideen genannt wird, so kann dieser nur als ein Ort ausserhalb der Welt gedacht werden; es gibt aber ausser der Welt nichts, es ist daher ein intelligibler Ort, der Verstand Gottes. Im Staat[25]) wird gesagt, dass Gott die Ideen schaffe, und dies am Beispiel des Bettes klar gemacht. Gott heisst hier φυτουργός; der Tischler, der das erfundene Bild einer κλίνη aus Holz bildet, ist der δημιουργός, der Maler der Nachbildner, der ζωγράφος, Gott aber ist gleich dem, der die Erfindung des Bettes macht. Wir sahen, wie das Wesen entsteht, indem das Mass in das Masslose sich senkt, und da war besonders als Viertes die Ursache des Wesens betont; in der πέρας ist nun quantitativ das enthalten, was Plato qualitativ Grundgestalt nennt; wäre nun die Idee des Guten als Grundform zu fassen, so wäre sie das Höchste in der πέρας, scheidet aber Plato die Ursache des Wesens von der πέρας und dem ἄπειρον, so können wir darunter nur Gott und nicht die Idee des Guten verstehen; denn diese fällt in die πέρας. Kehren wir nun zum Timaeus zurück, so sagt hier Plato:[26]) Der das All einrichtete, war gut, —

[22]) cf. p. 28. c.
[23]) cf. p. 97.
[24]) cf. p. 509.
[25]) cf. p. 597.
[26]) cf. p. 29.

ἀγαϑὸς ἦν, nicht aber ἀγαϑόν — und weil er gut war, bildete er die Welt so vollkommen als möglich. Auch diese Andeutung führt wie die übrigen darauf, dass Plato die Idee des Guten von Gott unterscheidet. Die Ideen sind ja unbewegt und fest, Gott aber ist nun die Kraft, welche die Materie bewegt, so dass die Ideen in sie hineingebildet werden, und welche die Ideen in Bewegung setzt, so dass sie wiederum den Dingen eingebildet werden können. Gott ist also nicht die Idee des Guten; die Idee als Grundgestalt kann nicht Grundgestalter des Werdens heissen, aber die Idee des Guten ist Gegenbild des göttlichen Wesens im geistigen Leben; denn was die Sonne im Gebiete des Werdens ist, — sie macht werden, — das ist die Idee des Guten im Gebiete des Seins, — sie macht sein, bestimmt das Wesen, das dem Werden Halt gibt. Die Idee des Guten bestimmt nun die andern Ideen, aber die Teilnahme der Ideen geschieht durch Gott, der sie der Materie einbildet; sie selbst sind von der Materie getrennt, aber nicht im Raume, sondern im Verstande, die Idee des Guten, die andern Ideen umschliessend, ist also im Verstande Gottes, und Gott schaut auf sie, die Welt gestaltend, d. h. er schafft sie so vollkommen als möglich. So ist denn Gott der δημιουργός, der opifex, aber in Beziehung auf die Ideen heisst er im Staat[27]) der ποιητής, da er, wie der Dichter, das Ideale schafft. Gott senkt die πέρας in das ἄπειρον, die wandelnde Materie ein, und so entstehen die Dinge durch Mischung; eine Mischung nun aber, welche kein rechtes Mass und an der abgemessenen Natur kein Teil hat, die verdirbt notwendig sowohl die gemischten Bestandteile, als auch vor Allem sich selbst.[28]) Das Ebenmass ist also in der Idee des Guten notwendig, und so entschlüpft uns wieder, sagt darum Plato, das Wesen des Guten in die Natur des Schönen; Ebenmass und Symmetrie ergibt sich doch gewiss allerwärts als Schönheit und Tugend, und ein Ding, dem wir nicht Wahrheit beimischen, das wird auch nicht wahrhaft werden, und darum ist auch Wahrheit mit der Mischung vereinigt. Wir werden also nicht in einer Gestalt das Gute erfahren können, sondern in dreien, in Schönheit, Ebenmass und Wahrheit, und diese drei als eins können mit Recht als Ursache angesehen werden, um derenwillen das Gute gut geworden ist, sie drei sind notwendig, wo eine Gestalt als harmonisch hervorgehen soll. — Wir erinnern uns der griechischen Kunst damaliger Zeit, wie andrerseits das Ebenmass uns wiederum auch auf die Proportion, auf die Analogie hinführt.

So schliesslich wird aus dem ζῶον νοητόν, aus dem ewigen, intelligiblen Organismus der Ideen, indem der νοῦς sich dem an sich Ungeordneten, in dem nur die Notwendigkeit herscht, als seinem Leibe beimischt, als Ebenbild zu jenem ζῶον νοητὸν ein ζῶον ἔννουν entstehen, in welchem nun aber auch überall diese beiden Elemente, die göttliche Zweckmässigkeit und das bloss Notwendige zu unterscheiden sind. So bleibt Plato immerhin im Dualismus stehen, wenn auch nicht in einem so grob sinnlichen wie Anaxagoras. In seiner von Aristoteles hart angegriffenen Dialektik bedarf Plato freilich keiner bewegenden Gottheit neben der Idee des Guten; denn da der Zweck Grund war, so ist der Endzweck des Alls auch genügender Grund der Ideen, und darum wurde auch das αἴτιον im Philebus nicht von dieser obersten Idee geschieden, sondern der Name νοῦς dafür von Sokrates entlehnt. In der Physik aber bedarf es bei dem Gegensatz zwischen den Ideen als dem ὄντως ὄν und der Materie als dem ἕτερον eines Mittlers, um das Eindringen des ὄντως ὄν in das μὴ ὄν, der Ideen in die Materie, zu erklären. Das ist der deus ex machina, dessen Aristoteles wie auch die Emanationstheorie der Neuplatoniker nicht mehr bedurfte.

Aristoteles, von der Betrachtung der letzten Gründe ausgehend, stellt vier solcher Prinzipien auf; zunächst zwei nahezu platonische, die Materie und die Form; denn die Idee war ja Form, war

---

[27]) cf. p. 598.

[28]) cf. Phileb. p. 64. f.

Grundgestalt, ferner aber das „woher die Bewegung," τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, die causa efficiens, und viertens das Ziel, wegen dessen etwas ist, τὸ οὗ ἕνεκα oder τὸ τέλος, die causa finalis. Bei Plato nun hatte die Form ein von der Materie getrenntes Dasein, und gegen die Idee als transscendent tut darum Aristoteles in seinen Schriften vielfach Einspruch: die οὐσία κατὰ τὸν λόγον, die Form, ist in den Dingen und hat in ihnen Realität, daher sagt er auch, es gibt kein ἓν παρὰ τὰ πολλὰ im Sinne der platonischen Ideen, aber das ἓν κατὰ τῶν πολλῶν sagen wir aus. Die Gestalt ist in den Dingen, nicht über ihnen; Plato hatte sein Allgemeines über das Sinnliche erhoben und transscendent gesetzt, Aristoteles nimmt das Allgemeine als das wesentlich Immanente; Materie und Form, getrennte Abstraktionen, beziehen sich auf einander, gehören zu dem Relativen, sind τῶν πρός τι und bilden die οὐσία, welche aus beiden zusammengesetzt ist. Da es aber nach Aristoteles kein Reelles gibt als das in Wirklichkeit Uebergehende, da ihm die Entwicklung das allein Reale ist, so dass dieser Begriff an die Stelle des absoluten Werdens tritt, so ist mit beiden auch die κίνησις notwendig verbunden. Der Zweck aber endlich ist das Bewegende; er bestimmt die Form, und auch die Materie fügt sich ihm. Niemand macht eine Säge aus Wolle, der Zweck greift also über die Materie hinüber, und aus dem Zwecke gehen die Bestimmungen für die Materie hervor; sie wird danach gewählt, die Form danach entworfen, die Bewegung nach dem Zweck, der erreicht werden soll, gerichtet; denn der Zweck ist die Voraussetzung. Soll die Säge werden, so bedarf es dieser Materie und keiner andern, dieser bestimmten Form, und soll die Säge wirken, so bedarf es dieser Bewegung und keiner andern, und das ist das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. Wenn Plato das θεῖον gesetzt hatte, das ihm der Gedanke war, in welchem der Zweck lag, dass es überordne, da haben wir bei Aristoteles das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. Der Zweck ist zunächst auch Gedanke, und so bildet sich das Logische vom Zwecke aus in die Welt der Dinge ein, und so steht dann der Zweckbegriff an der Spitze des Alls. Nur da aber, wo diese vier Gründe in Einheit erkannt sind, ist auch die Sache selber erkannt.

So sehen wir bei Aristoteles deutlich, und in seinen Schriften selber noch deutlicher, als es sich in diesen wenigen Seiten darstellen lässt, das Bestreben, das Seiende in Beziehungsformen aufzulösen, und umgekehrt macht er dann wieder diese Beziehungsformen zu einem Seienden. In Folge dieser Richtung, — die wir später bei den Scholastikern in so verderblicher Weise fortwirken sehen, als man sich von der Beobachtung der Natur und ihrer Erscheinungen gänzlich lossagte, als nicht mehr das reiche Wissen eines Aristoteles den Forschungen zu Grunde lag, als man die Weisheit fern von der lebendigen Natur hinter dumpfen Mauern aus dem Bücherhaufen, „den Würme nagen, Staub bedeckt, den bis an's hohe Gewölb' hinauf ein angeraucht Papier umsteckt," zu gewinnen suchte, — in Folge dieser scholastischen, bei Aristoteles eben durch die Fülle seines Wissens gemilderten Richtung tritt schliesslich eine sorgsame Beobachtung des Seienden mehr und mehr in den Hintergrund, statt die Dinge selber zu untersuchen, untersucht man, wie man von ihnen spricht, und so gelten denn die Formen der Sprache auch als Beweise für die Natur der Dinge. Denn wenn auch Aristoteles in Beziehung auf die sinnliche Wahrnehmung nicht mehr auf dem Standpunkt der Eleaten und seines Lehrers Plato steht, sie gilt ihm ja als eine Quelle der Wahrheit, und er schöpft in seinen naturwissenschaftlichen Werken aus ihr einen Reichtum, der noch heute Bewunderung erregt, so tadelt ihn doch bereits Baco mit Recht darum, dass er zu vorschnell von den untersten Begriffen zu den höchsten Prinzipien fortschreitet und dadurch seine Metaphysik gleichsam in der Luft schweben lässt. Einen solchen Sprung tut der Stagirit nun auch hier in seiner ferneren Darstellung, indem er zeigen will, dass sich mit keinem dieser vier Gründe in's Unendliche gehen

lässt, sondern dass wir auf einen letzten Grund gewiesen werden; und besonders hebt er dies beim Zweck hervor; Metaph. II., 2. pg. 994. b. 9. sagt er: „Dasjenige, für welches etwas geschieht (τὸ οὗ ἕνεκα), ist das Ziel (τὸ τέλος); ein solches Ziel ist nicht für Anderes, sondern das Andere ist für es; ist also das Ziel das Letzte, so ist es nicht endlos; gibt es aber kein solches Ziel, so gibt es auch kein οὗ ἕνεκα." Auch hier haben wir es mit Beziehungsformen ohne eigenen Inhalt zu tun, aus denen ebendeshalb kein Schluss auf das Seiende gezogen werden kann, weil jeder ihrer Gegensätze von ein und demselben Gegenstande abwechselnd behauptet werden kann. Freilich enthält der Zweck in seinem Begriff ein Ende, nämlich den Abschluss der Tätigkeit, indessen kann doch wieder jeder Zweck Mittel für einen anderen Zweck werden und so fort, das Endlose ist also mit Anwendung dieser leeren Beziehungsformen nicht widerlegt. Und ebenso vergeblich ist es, wenn dann Aristoteles fortfährt: „Diejenigen, welche das Endlose annehmen, bemerken nicht, dass sie die Natur des Guten[29]) aufheben; und doch würde Keiner etwas tun, wenn er nicht dächte zum Ziele zu kommen. Auch würde dann keine Vernunft in solchen Vorgängen sein; denn der Vernünftige handelt immer für etwas, und dies ist begränzt; denn das Ziel ist die Gränze." Und weiter sagt er:[30]) „Es muss auch der Stoff bei dem Bewegten mit vorgestellt werden; ein Unendlich-Bewegtes ist aber nicht möglich, und wenn es wirklich wäre, so käme das Ergebnis zu Tage, dass eine unendliche Eigenschaft an einem Endlichen haftete," nämlich die ewige Bewegung an dem endlichen Stoff. Aus diesem sophistischen Beweise, — denn es ist ja nicht einzusehen, warum ein begränzter Körper nicht in ewiger Bewegung sein kann, da die Bewegung von der Natur des bewegten Körpers nicht bedingt ist, — folgert nun Aristoteles seinen primus motor.

Er unterscheidet[31]) das, was bewegt wird, das Bewegende und das, wodurch bewegt wird, d. h. passive Activität; denn das Letzte ist bewegt und bewegend zugleich. Wenn es nun nicht ein erstes Bewegendes gäbe, so wäre alles bewegt und bewegend in der Natur zugleich; es muss daher ein ἀκίνητον ὃ κινεῖ geben, ein Unbewegtes, welches bewegt, und das ist Gott. Wäre die Bewegung entstanden, so wäre sie aus Elementen entstanden, diese aber bedürften der Veränderung der Bewegung, und eine Aenderung der Aenderung ist nicht möglich.[32]) Die Bewegung als der allgemeine Begriff ist also ewig, und ebenso ist es die οὐσία, die Trägerin der Bewegung; also auch eine ungewordene Materie setzt Aristoteles.[33]) In den endlichen Dingen nun ist die δύναμις früher als die ἐνέργεια, der Stoff der Bildsäule früher als das durch die Form gebildete Werk des Künstlers, wo es sich aber um den letzten Grund handelt, da wird das Verhältnis sich umkehren. Schon dem Begriffe nach ist ja die Tätigkeit vor der Möglichkeit; denn alles Vermögen wird nach der Tätigkeit bestimmt und hat die Relation auf die Tätigkeit in sich: diese muss also früher sein als das Vermögen, und ebenso, folgert nun Aristoteles, wird im letzten Grunde die Actualität vor der Potenz sein. Der Zweck ist Tätigkeit, um des Zweckes willen gibt es aber nur Vermögen; so ist denn im letzten Grunde nicht das Vermögen vor der Tätigkeit, sondern diese vor jenem, und die Tätigkeit ist auch edler als das Vermögen; denn dieses kann sein und kann nicht sein, das Ewige aber ist das Notwendige. Die Energie also ist das erste, und dieser letzte Grund das Notwendige, das Ewige, was nicht anders sein kann, sondern schlechthin ist, und von einem solchen Anfange hängt der Himmel und die Erde ab. Die Potenz kann sein und nicht sein, sie hat die Negation in sich,

[29]) cf. Metaph. I. 3. pg. 983. a. 31.
[30]) II. 2. pg. 994. b. 25.
[31]) Phys. VIII. 5. cf. Metaph. XII. 7.
[32]) cf. Metaph. XI. 12. init.
[33]) Metaph. XII. 3.

und weil sie diese in sich trägt, und die Materie wesentlich Potenz ist, so setzt Aristoteles das erste Prinzip als der Materie enthoben. Und wie nun die Einheit der Prinzipien in den Dingen erkannt war, so heisst es Metaph. XII., 10. am Schluss: Diejenigen, welche eine Vielheit des Seins annehmen, machen die Wesenheit des Alls zu einem unzusammenhängenden; sie errichten eine Vielherschaft und diese ist nicht gut; das Seiende aber will nicht schlecht regiert sein. Nie frommt Vielherschaft einem Volke, sondern Einer muss regieren, und so ist auch das herschende Prinzip der Welt eins, es ist ein *ἁπλοῦν*, ein Einfaches. Im XII. Buch Kap. 7. hat er im Besonderen dies Prinzip näher zu bestimmen gesucht. Als das Beste und Schönste ist Gott das Begehrungswerte, das Ziel des Handelns, das *ὀρεκτόν*, und in Beziehung auf das Erkennen der Gegenstand des Erkennens, das *νοητόν*, und beides ist im ersten Grund eins, beides bewegt, ohne bewegt zu werden; denn das Gute und Schöne, dann im höheren Sinne Gott, selbst ruhend, zieht uns an. Sein Leben ist immer das herlichste; wie es uns nur zu Zeiten zu Teil wird, so geniesst er es immer; denn Gott kann nur das Vollkommene denken, das an und für sich Beste, wir dagegen nur das Beschränkte. Und im 9. Kapitel sucht er uns dann die Vernunft Gottes näher zu beschreiben: Sie ist nicht bloss Potenz, sondern Energie, ein Denken, über das nichts Anderes Herr ist, denn wäre dies der Fall, so wäre sie nicht das Beste, da ihr Wesen dann nicht Denken, sondern Vermögen des Denkens wäre; es müsste dann ein Gegenstand hinzutreten; dass sie nur das Beste und Ehrwirdigste denkt, ist offenbar; sie selbst aber ist das Beste und Ehrwirdigste, denkt also sich selbst und ist *νόησις νοήσεως*. Uns nun, sagt der Stagirit, ist wohl, wenn wir Freude am Erkennen haben, also in noch höherem Masse müssen wir diese Freude und Seligkeit Gott beilegen. Denken ist Leben, Gott ist jene Tätigkeit, hat also Leben und stätige Fortdauer; denn Gott ist Leben und Ewigkeit. Gott als Energie und Ewigkeit der Vernunft ist der aristotelische Gott.

Wie nun das *τό τι ἦν εἶναι* das schöpferische Wesen des Dinges ausdrückt, so nennt Aristoteles das höchste Prinzip *τό τι ἦν εἶναι πρῶτον*, und damit bestimmt er den schöpferischen Begriff der Welt, der von Gott ausgeht. Gott also ist Endzweck und als Endzweck das Gute und Wahre. Der Gedanke ist reine Energie; die Materie, da sie nicht reine Energie ist, wird ihm daher abgesprochen, und Gott bedarf auch keiner Handlung,[34]) da er selbst Endzweck ist. Der Zweck zieht die Welt, ohne sich zu bewegen, die Materie umgekehrt hat das Verlangen zum Zweck, und sie wird somit in die Welt verlegt. Was kann nun aber den materiellen Dingen von Gott herstammen? — Dieser aristotelische Gott, der nur sich denkt, kann von Gott nicht hinweg und muss den peinlichen Zustand der Einerleiheit empfinden; Gott tut nichts; er schaut an; schaute er etwas anderes an, so würde er etwas Besseres als sich selber anschauen, daher schaut er sich an. Ein Mensch nun, der sich selbst betrachtet und sonst nichts, ist stumpfsinnig, woher stammt da die Freude und Seligkeit, die Aristoteles Gott zuschreibt? Wir, uns selbst betrachtend, erliegen der Identität, aber Aristoteles vergleicht das Leben Gottes mit der theoretischen Freude, die auch uns zu Teil wird, und in noch höherem Masse gibt er sie ihm als Seligkeit. Ist dies nun der Fall, so müssen wir doch eine Beziehung Gottes auf das Objekt setzen. Gott schafft die Dinge aus sich; nicht zwar die Materie, aber die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Dinge, die *τάξις* der Dinge[35]) stammt von ihm, und das setzt einen Gegensatz gegen das peinliche Einerlei voraus, und wenn Gott *τό τι ἦν εἶναι πρῶτον* ist, so ist auch damit ein Beziehen auf die materielle Welt gesetzt, deren Endzweck er ist. Sodann fragt sich Aristoteles: Auf welche Weise trägt die Natur des Alls das

---

[34]) de coelo. II. 12. p. 292. 6. 4.

[35]) Metaph. XII. 10.

Gute und das Beste in sich, als getrenntes — transscendentes — Princip, oder als Ordnung — als immanentes Prinzip? und er antwortet darauf: Vielmehr auf beide Weisen; denn auch in der τάξις des Heeres offenbart sich das Gute und der Feldherr, und mehr noch dieser; denn er ist nicht durch die Ordnung, sondern diese durch ihn.

Den Gedanken einer Schöpfung finden wir nicht, nicht einen Ursprung der Materie; eine ungewordene Materie in ewiger Unterordnung unter das transscendente Göttliche ist daher letzte Weltanschauung des Aristoteles. Und wenn Brentano[36]) die Ansicht aufstellt, Gott sei bei dem Stagiriten Schöpfer, so ist das nur in so fern richtig, als Gott Zweck ist, und die Bewegung von ihm ausgeht, aber im christlichen Sinne ist der aristotelische Gott durchaus nicht Schöpfer der Materie. Wenn nun aber die Materie jener unterordnenden Bewegung, die vom ersten Guten ausgeht, als ungeworden gegenübersteht, ist Aristoteles dann nicht Dualist wie Anaxagoras und Plato? Hat er nicht einerseits den νοῦς, den er zum Gott ausbildet, und andrerseits die Materie? Im 10. Kap. des XII. Buches der Metaphysik hat er die Uebel des dualistischen Standpunktes nachgewiesen, also kann er sie nicht festgehalten haben. Seine letzte Weltanschauung war eben: ewige Bewegung der ungewordenen Materie in ewiger Unterordnung unter das transscendente Göttliche, und darin finden wir am besten die ewige Einheit zwischen dem göttlichen Prinzip und der Materie; überwunden aber, müssen wir doch sagen, hat Aristoteles den Dualismus so wenig, wie das ganze Altertum, da er den Stoff aus der Gottheit ausschliesst, der also, wenn auch nur als Potenz, ihr gegenüber stehen bleibt.

Hatte Aristoteles bisher, wie er selber sagt, seiner Betrachtung von der Idee der Zahlen nichts eingemischt, so geht er nun im Folgenden auf die griechische Zahlentheorie, besonders aber auf die Lehre von den Idealzahlen näher ein. Die Pythagoreer hatten die Zahlen zu den Elementen der Dinge gemacht und ihnen als seienden Bestimmungen daher sogar eine stätige Grösse (μέγεθος)[37]) gegeben, durch welche sie den Raum erfüllen. Plato nahm nun, wie angedeutet, gegen das Ende seines Lebens noch besondere, neben den mathematischen bestehende Idealzahlen an, welche in gleicher Weise wie bei den sinnlichen Dingen durch Teilhaben die Existenz jener vermitteln, während Aristoteles die Zahlen nur als eine den Dingen anhaftende, aber sinnliche und seiende Eigenschaft betrachtet, die nur nicht für sich bestehen könne. Eine Folge der platonischen Ansicht war es, dass die Idealzahlen qualitativ verschieden sein mussten, und dass daher Addirbarkeit nur bei den an ihnen Teil habenden mathematischen Zahlen stattfinden konnte. Der Stagirit bemüht sich nun eingehend, die verkehrten Folgen dieser Conception darzutun, aber seine eigene Meinung ist ja, wie sich das leicht zeigen lässt, ebenso unhaltbar; im Uebrigen gibt er durchaus keine genügende Widerlegung der Theorie seines Lehrers, er bestreitet sie nur und tut dies, indem er nicht selten dabei dem Plato Gedanken unterschiebt, die dieser gar nicht hatte. Es ist schwierig, hierauf näher einzugehen, da die platonische Lehre uns nur ziemlich mangelhaft bekannt ist, und Plato selber dabei das verständige Denken bei Seite gesetzt und ins Mythrische übergegriffen hat, wenn aber Aristoteles sagt:[38]) „Es ist offenbar, dass wenn alle Einsen nicht zusammenzählbar sind, die Zwei-an-sich und die Drei-an-sich und die übrigen Zahlen-an-sich nicht möglich sind; denn mögen nun die Einsen sich gleich oder von einander verschieden sein, so muss doch die Zahl durch Hinzufügen mittelst Zählens gewonnen werden,“ so leugnet ja Plato gerade eben diese Art der Entstehung; und wenn

---

[36]) Franz Brentano, die Psychologie des Arist., insbes. seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotel. Gottes. Mainz 1867.

[37]) Metaph. XIII. 6. p. 1080. b. 20.

[38]) Metaph. XIII. 7. p. 1081. b. 10.

ferner Aristoteles fortfährt: „Wenn dem so ist, so können die Zahlen nicht so entstehen, dass sie aus der Zweiheit und der Eins hervorgehen; denn die Zweiheit ist ein Teil der Dreiheit, und diese wieder ein Teil der Vierheit und so fort,“ so ist dieser Beweisgrund geradezu sophistisch; denn die Zwei kann freilich wohl als ein Teil der Drei angesehen werden, aber doch erst wenn diese entstanden ist, und die Zweiheit ist daher nicht durch die Dreiheit bedingt, überhaupt aber ist ja die unbestimmte Zweiheit, die Materie der Zahl, aus der in Verbindung mit der Form der Einheit Plato seine Zahlen entstehen lässt, nur das Viele überhaupt, das Grössere und Kleinere gemeint. Sagt Aristoteles dann weiter: „Selbst wenn nur die Einsen aus verschiedenen Zahlen verschieden sind, und allein die Einsen, welche zu einer Zahl gehören, gleich sind, so bleiben doch dieselben Schwierigkeiten', da z. B. in der Zehnzahl-an-sich zehn Einsen enthalten sind, sie aber ebensowohl aus diesen wie aus zwei Fünfen besteht,“ so fällt dieser versuchte Widerspruch, dass die zehn Einsen der Zehn addirbar, dagegen dieselben Einsen zu zwei Fünfen gehörend, nicht addirbar seien, einfach dadurch, dass ja die platonischen Idealzahlen qualitativ verschieden sind, und deshalb keine ein Vielfaches einer früheren sein kann. Sodann behauptet Aristoteles, es lassen sich die Idealzahlen unmöglich neben den mathematischen Zahlen denken, „denn wie soll neben den zwei Einsen noch eine Zweiheit, neben den drei Einsen noch eine Dreiheit von besonderer Natur existiren?“ entweder bestehen die Einsen als Eigenschaften, „wie der weisse Mensch an dem Menschen und an dem Weissen Teil hat,“ oder als begriffliche Stücke, „wie der Mensch neben dem Lebendigen und dem Zweifüssigen ist“ in der Idealzahl, beides aber lasse sich nicht auf das Verhältnis der Dreiheit zu den drei Einsen anwenden, da dort qualitative Unterschiede, hier nur quantitative mitreden; allein dann scheint Aristoteles sich selber untreu zu werden; denn wenn die Zahlen seiende Bestimmungen der Dinge sind, so müssen auch die einzelnen Zahlen notwendig qualitative Unterschiede in sich tragen. Fährt er dann fort: „Auch sind sie (die Einsen) nicht deshalb, weil sie unteilbar sind, von dem Fall mit den zwei Menschen verschieden, (die nicht eine Zwei sind, die neben und ausser ihnen beiden besteht), da ja auch die Punkte unteilbar sind, und dennoch neben zwei Punkten nicht noch die Zwei derselben besonders besteht,“ so wird Plato das sicherlich für mathematische Zahlen unbeschadet seiner Lehre zugeben können, Aristoteles tut aber dieser Lehre Gewalt an, wenn er jenen Einwand gegen die Idealzahlen richtet, die ihrer Natur nach gar nicht als benannte Zahlen benutzt werden dürfen. Und wenn Aristoteles meint, bei der Entstehung der Idealzahlen aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit gerate ein Früher und Später in die Zweiheiten und Vierheiten u. s. f., „denn gesetzt, dass die Zweiheiten in der Vier mit einander zugleich seien, so sind sie doch früher als die in der Acht enthaltenen, und so wie sie von der Zweiheit erzeugt wurden, so haben sie wieder die in der Achtheit-an-sich enthaltenen Vierheiten erzeugt, u. s. w.,“ so dass dann also die höheren Idealzahlen aus den Ideen mehrerer niederen Zahlen zusammengesetzt wären, so verkennt er, dass nach Plato sich alle Zahlen aus der Form der Einheit und jener unbestimmten Zweiheit selbstständig entwickeln, dass also die Acht nicht später als die Vier, vor Allem aber nicht aus ihr entstanden sein kann.

Wie Aristoteles in seiner Kritik gegen die Ideen dem Plato nicht gerecht zu werden vermag, da er auf diejenige Seite seiner Lehre, die der Phantasie und dem ethisch-religiösen Gefühl Rechnung trägt, bei seiner nüchternen, rein logischen Denkweise nicht einzugehen vermag, wie er Grund und Ziel jener platonischen Lehre nicht berücksichtigt,[39]) und daher in seinem Urteil einseitig wird, so dass er in der Meinung, es könne nicht anders sein, seinem Lehrer sogar nicht selten Gedanken

---

[39]) Brandis, Gesch. d. Philosoph. II. 2. 2. p. 625.

unterschiebt, so verkennt er auch völlig die eigentümliche Natur der Idealzahlen, und dies zeigt er schliesslich auf's deutlichste, wenn er sagt: Wenn nun jede Eins mit einer andern Eins Zwei macht, so wird die aus der Zwei-an-sich entnommene Eins mit der aus der Drei-an-sich entnommenen Eins eine Zwei, und zwar eine aus verschiedenen Einsen entstandene Zwei geben, und es fragt sich, ob diese Zwei früher oder später als die Drei ist;" denn nach Plato sind die Einsen aus verschiedenen Idealzahlen ebenso wenig addirbar, wie die Idealzahlen selber. Aristoteles nimmt dies an und bestreitet es, widerlegt damit aber nicht den Plato, sondern bekämpft dann lediglich seine eigene Voraussetzung, die er dem Plato unterschiebt. Dem Plato ist jede Zahl-an-sich von der andern völlig verschieden, hat nichts mit ihr gemein, und der Unterschied ist, da die Zahlen ihm seiende Bestimmungen der Dinge sind, ein qualitativer und nicht ein quantitativer, wie Aristoteles gern in die Lehre Platos hineinsetzen möchte.

So finden wir auch hier kein tieferes Verständnis der platonischen Anschauung bei dem Stagiriten; er kämpft mit unleugbarer Erbitterung gegen die Ideenlehre, aber er kämpft, wie J. H. v. Kirchmann treffend sagt, gegen Windmühlen, da er der genialen Conception seines Lehrers eine Gestalt gibt, gegen welche dieser selber sicherlich protestirt haben würde. Statt darauf einzugehen, wie Plato sich die Beziehung zwischen seinen urbildlichen Mustern und der realen Existenz vermittelt gedacht habe, legt er den Hauptton auf die getrennte Existenz jener Musterbilder, verbindet diese mit einer willkürlich untergelegten und dabei ziemlich rohen Vorstellung und erleichtert sich so allerdings eine scheinbare Widerlegung, indem er das Seiende in Beziehungsformen verwandelt und diese dann wiederum, statt einer freilich wohl mühevollen und nur allmälig dem Ziele sich nähernden beobachtenden Methode, einer behutsamen und langsam Schritt für Schritt aufsteigenden Induction zu folgen, — die doch seine Philosophie wesentlich sein will, ohne darum in eine blosse Erkenntnis der Erfahrung aufzugehen, — mit einem nur oberflächlich zutreffenden Seinsinhalte ausfüllt und auf diese Weise das All a priori construirt. Aber er widerlegt dann schliesslich auch nichts als ein selbstgeschaffenes Gedankenerzeugnis, ohne dass wir ihm im Uebrigen darum den schöpferischen Geist absprechen wollen, der in der Genauigkeit der Erfahrung den bestimmenden Begriff und im Wirklichen den bestimmenden Zweck, den letzten Zweck in Gott sieht. Er ist Entdecker der Logik, Speculator in der Physik, Beobachter der Natur, Teleolog in ihrer Zergliederung, Entwerfer der organischen Psychologie, Meister der Ethik und Kenner der Politik, er durchdringt die gesammte Philosophie und hat noch heute Gegenwart.

H. Preiss.

